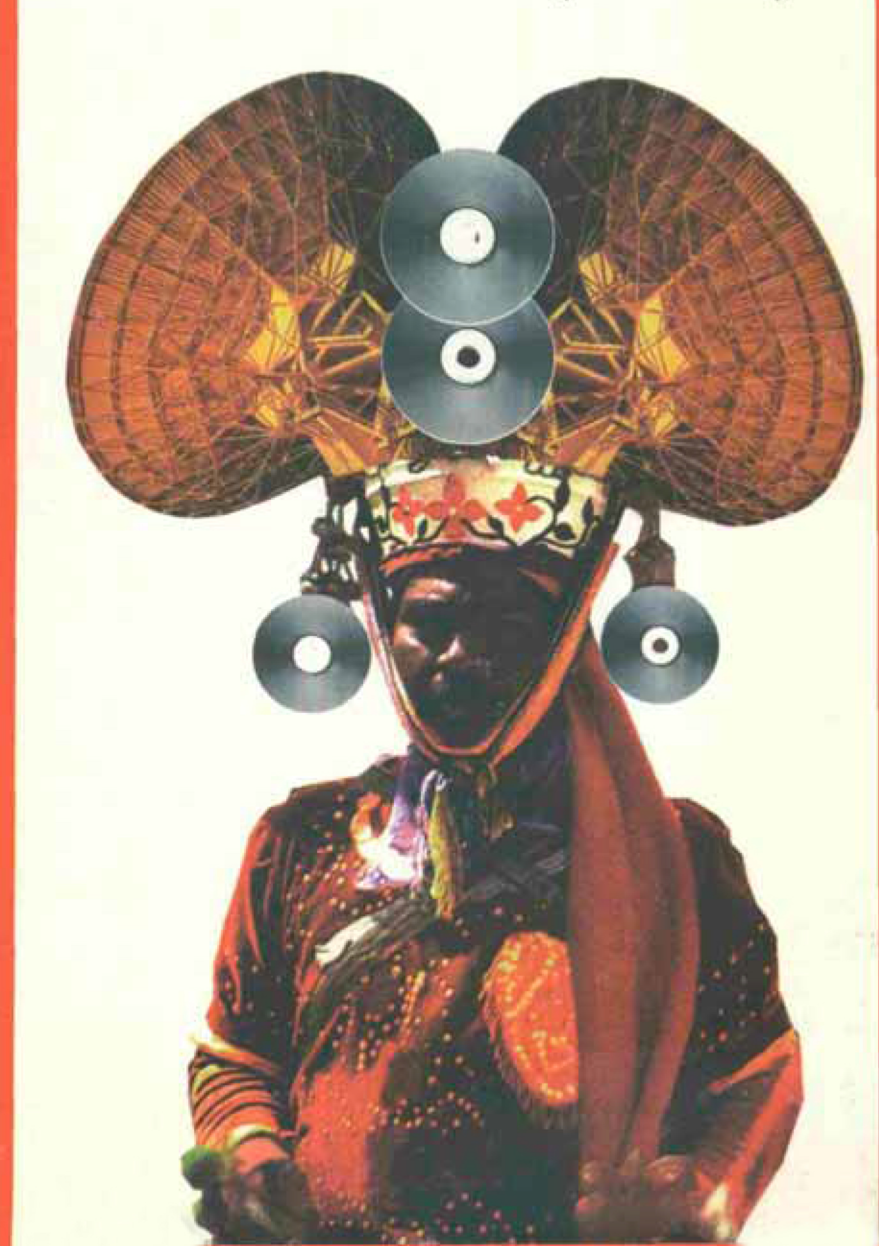
Postmodernidad en el mundo contemporáneo

Humberto Orozco Barba (coordinador)



iteso

Postmodernidad en el mundo contemporáneo

Postmodernidad en el mundo contemporáneo

Humberto Orozco Barba (coordinador)



Departamento de Extensión Universitaria
Periférico Sur 8585
Tlaquepaque, Jalisco, México, C.P. 45090
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Diseño de portada: Jabaz

ISBN 968-6101-44-6

Indice

Presentación

En esta publicación se encuentra el resultado del análisis del postmodernismo como una forma de pensamiento filosófico y de la postmodernidad como un rasgo sociológico, característico de la sociedad contemporánea.

Los trabajos que aquí se presentan fueron expuestos en el simposio "¿Postmodernidad? El pensamiento en el mundo contemporáneo", encuentro realizado en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) durante los días 4, 5 y 6 de noviembre de 1993.

A la postmodernidad, como fenómeno polivalente, se le ha caracterizado en lo social como una actitud de goce superficial frente a la vida, como un punto de vista estético que vuelve irónico el mundo a partir del ornato y el pastiche. Se le ha considerado también en términos sociológicos como una etapa histórica de rompimiento o superación de la modernidad.

Sin embargo, como afirma Fernando Leal Carretero, es en el pensamiento filosófico y científico donde se han dado grandes

batallas por las consideraciones sobre el postmodernismo en el mundo, el ser, la estética, la ética y el conocimiento mismo.

Justamente es en el primer ensayo donde Leal Carretero presenta una brillante puesta en escena del postmodernismo en la filosofía.

Aunque las interpretaciones históricas sobre el inicio del postmodernismo como pensamiento sobre el mundo son variadas, hay quienes creen que, como fenómeno social, la postmodernidad históricamente inicia a partir de la década de los sesenta de este siglo, con los movimientos por la libertad y la revolución sexual; otros ubican su comienzo en los años cincuenta con la aparición de la televisión, o un poco antes, con la masificación de la radio. Finalmente, algunos críticos de arte lo ubican en los ochenta.

Para clarificar el concepto de *lo postmoderno*, Leal Carretero se acerca primero a *lo moderno* y propone, para ubicar a la modernidad, regresar al siglo XVII, donde la ciencia y la filosofía moderna nacen juntas, siendo Descartes la figura decisiva.

El postmodernismo en filosofía, nace entonces, bajo los embates de la ciencia moderna, cuando comienza a haber una crítica sostenida al pensamiento cartesiano, y esto ocurre por vez primera en los Estados Unidos alrededor de 1865.

La tesis principal de Leal Carretero es que el postmodernismo en filosofía es un resultado directo de la aparición de la ciencia moderna: la de Galileo, Newton, Lavoasier y Darwin. Es decir un fenómeno que se viene gestando desde hace siglos, que explota en el nuestro y que ha influido sin duda en la filosofía.

El postmodernismo ha anunciado el fin de la filosofía, ha anunciado otras muertes, y es que el tono del *post* permite pensar que estamos más allá de algo, que en el caso de la filosofía, es superación de la filosofía moderna de Descartes.

En "Entre la ironía y la autofagia", Leal Carretero ha puesto sobre la mesa de la reflexión dos conceptos que están en la raíz de lo postmoderno en filosofía: por un lado *la ironía* como

elemento positivo, junto con la solidaridad y contingencia utilizados por Rorty, y que resumen lo mejor del pragmatismo en el postmodernismo.

Por otro lado, *la autofagia* hace que los postmodernos se coman a sí mismos, y al intentar acabar con la filosofía, terminen nada más autodestruyéndose.

Hay que evitar el juicio de lo postmoderno, para tratar de entender. Y para entenderlo, ubicar sus antecedentes remotos y sus antecedentes más próximos. Estos últimos suelen situarse en Friederich Nietzsche. Sin embargo, en una novedosa visión, Leal Carretero se ubica un poco antes, para afirmar que quien preparó como Nietzsche el terreno para muchas de las actitudes de lo postmoderno fue el químico, lógico y filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce, el creador del pragmatismo.

Leal Carretero compara a los dos filósofos, Peirce y Nietzsche. Pero no lo hace desde cualquier ángulo, elige precisamente al estilo, porque para un filósofo postmoderno, el estilo es lo más importante, ya que el contenido se deconstruye.

A pesar de las grandes diferencias en el estilo, pone a Nietzsche y a Peirce, como los abuelos del postmodernismo en filosofía. Y traza las líneas del camino bifurcadas, de Peirce a James y a Dewey por un lado y de Nietzsche a Heidegger por el otro.

Detrás de la propuesta del pragmatismo se encuentra un movimiento antiesencialista típico del postmodernismo en filosofía.

Peirce y Nietzsche coincidirán en que las ciencias dependen de la lógica y las matemáticas y que éstas dependen de la ética y la ética depende de la estética.

De ahí el concepto pragmático de la verdad: "lo verdadero es lo útil". Pensamiento contrario a las concepciones trascendentalistas que consideran que detrás de los datos científicos siempre habrá algo más allá, un dios o un ser trascendente, verdad sublime, divina de la cual podríamos participar al través de la

filosofía. Contra esto lucha el pragmatismo, pensando de una manera más naturalista, más darwiniana, más humilde.

Es entonces lo postmoderno, por lo menos desde Nietzsche, el regreso de la tragedia, de lo dionisiaco, de la música contra la moderna razón, apolínea e ilusoria. En los términos del pensamiento filosófico: contra la construcción de la metafísica. Con Heidegger: la posibilidad de interpretar de varias maneras el texto del mundo.

El movimiento más vigoroso de este siglo, el positivismo lógico, lo llevó así mismo a la autodestrucción. Leal Carretero reconstruye la línea que va de los positivistas lógicos, a Habermas, de éste a Derridá, Foucoult, Rorty y Lyotard. Es la idea de un consenso universal, contra la imposibilidad de esa pretensión.

Quedan puestas en evidencia la diversidad de posiciones frente al postmodernismo en filosofía. Para algunos será el fin del último sueño. Es decir, que no hay fin. Para Leal Carretero: "no hemos perdido la posibilidad de soñar, nunca antes había habido tantos sueños; la diferencia es que ya no creo que mi sueño sea el mejor. No hay EL SUEÑO." Y en parte es que regresamos a hacer universidad sin universalismos impuestos, sino con pluralismos universales.

En el artículo de Alfonso Ibáñez,"Modernidad y postmodernidad en la política", se introduce *lo postmoderno* como un fenómeno ambiguo, como un "estado de ánimo","agotamiento del mundo moderno", "síntoma de la profunda crisis histórica y epocal de la modernidad".

Ibáñez advierte que en la postmodernidad ya no se trata de criticar, rescatar y potenciar, sino que se renuncia a la formulación de un proyecto total de transformación social. Al aspirar tan solo a la aceptación pragmática de la coexistencia conflictiva, las repercusiones políticas pueden llevar al escepticismo y la impotencia. Lo que a juicio de Ibáñez hoy se pone en cuestión, es el Estado-nación moderno, centralista, homogenizador de las aspiraciones humanas, que anula las diferencias y aplasta la

creatividd social. Frente a esa totalidad- Estado, lo postmoderno revaloriza lo fragmentario, lo plural y el derecho a las diferencias. Un Estado que nace de la diversidad social y étnico cultural. Se pregunta cómo suscitar la cohesión en una pluralidad de combates al interior de un proyecto de articulación que respete las diferencias específicas. En este contexto, una revolución democrática implica la constitución de una pluralidad de espacios en los cuales se desenvuelvan las luchas sociales.

Finalmente el autor afirma, que un proyecto democrático socialista y si se quiere también "postmoderno", debería plantear por definición la posibilidad de muchos socialismos diferentes, sin "modelos" predeterminados. Debería significar —dice— "la Utopía que busca la realización de todas las utopías", citando a Agnes Heller.

Jaime Sánchez Susarrey hace una reflexión sobre la política y la modernidad. En su texto titulado "¿Del colapso del socialismo real al fin de la historia?", comienza con una discusión de la tesis de Francis Fukuyama en torno al fin de la historia y continúa con un análisis de la situación de México en el proceso de modernización.

Finalmente discurre sobre el fenómeno postmoderno y su importancia en la construcción de una sociedad moderna.

Después del largo periodo de competencia entre los sistemas socialista y capitalista, y de la caída del socialismo real; Fukuyama sugería que se había llegado al final en la sucesión de acontecimientos, de una historia entendida como única, evolutiva y coherente; habríamos llegado a una forma de organización social democrática y de economía de mercado, y así estaríamos llegando al fin del proceso evolutivo propuesto por Hegel y Marx.

Sánchez Susarrey sitúa el inicio de la modernidad como lo plantea Habermas, con los pensadores de la Ilustración. Ser moderno, en contraposición a los antiguos, a través de la ciencia moderna; donde el fin de la historia no es el fin de la evolución solamente, sino de una sociedad donde el hombre se ha recon-

ciliado consigo mismo. En este caso a formas más racionales de organización social, en concreto economías de mercado y democracias.

Sánchez Susarrey plantea un cuestionamiento sobre las perspectivas de 1989 ante el fin de la guerra fría; ¿han permitido que las sociedades que abandonaron el socialismo real, hayan podido acceder a formas de organización democráticas y de economías de mercado eficientes y que encontraran formas de convivencia más o menos civilizada? Responde que ha habido un fracaso, por lo menos en algunas regiones, en un proceso mundial eminentemente contradictorio.

Por otra parte, la desintegración de la URSS, ha permitido abatir el peligro de la confrontación nuclear con la desaparición de la especie humana. También ha posibilitado firmas de paz y nuevos entendimientos en América Latina y Medio Oriente. Pero al mismo tiempo, en Europa han resucitado viejos fantasmas, flagelos del racismo intolerante; nacionalismo beligerante; integrismos y fundamentalismos. Por un lado tolerancia, acuerdos amistosos, por el otro intolerancia. Esto ha creado el desencantamiento de las perspectivas que ofrecía el fin de la bipolaridad en el mundo. La democracia y la economía de mercado han sido vistas como un triunfo de los esquemas de organización que para Sánchez Susarrey no tienen más discusión.

Después de la conclusión de la guerra fría, el fin de la historia demuestra que la historia no es lineal; que el progreso es incierto. La noción de progreso está en crisis porque existe una clara conciencia de los desastres ecológicos que no permiten pensar en un mejoramiento de los niveles de vida y bienestar del mundo en su conjunto, es la pérdida de la fe en un mundo ascendente.

Una idea de la historia es que ya no hay certidumbres y por ello es una idea de la postmodernidad. Pero la postmodernidad entendida en los términos de Agnes Heller y Férenc Fehér; no como un período histórico o tendencia cultural o política con características bien definidas, sino como el tiempo y el espacio

privado colectivo, dentro del tiempo y el espacio más amplio de la modernidad, delimitada por aquellos que quieren ponerla a prueba. Los que han elegido vivir en la postmodernidad, viven no obstante entre modernos y premodernos.

La postmodernidad no es una negación de la razón, ni una negación de principios como la democracia, el individualismo o la economía de mercado. Se trata de una relativización de los mismos. Es una visión tolerante de la moral y la política, es la imposibilidad de establecer una jerarquía de las culturas en la historia; por lo tanto no plantea a la civilización occidental como la civilización rectora o paradigmática. No admite soluciones completas y definitivas a los problemas de la justicia social, la ecología, la pobreza. Esto niega la posibilidad de que un partido político encabece la utopía única y asume que hay que mejorar, a sabiendas de que no es posible solucionar todo. Finalmente, la postmodernidad implicaría que se aceptaran las diversidades culturales y por lo tanto la tolerancia.

Llevada a su extremo, la postmodernidad como visión relativista no podría prescindir de los valores racionalistas de la modernidad, lo anterior en razón de que además de la tolerancia, aceptaría los desastres contra los derechos humanos como los de Hitler. La visión de los derechos humanos, requiere de una jerarquización de los valores de Occidente al tiempo que se ponen en cuestión.

La consecuencia política de la visión postmoderna, es el relativismo, el abandono del principio de una sociedad absolutamente libre y feliz; es la relativización del punto de vista propio y la admisión de la necesidad de que existan otros puntos de vista diferentes al propio. En suma, la tolerancia es un principio fundamental de esta visión. Signo de la postmodernidad sería también la secularización de las formas de organización política y religiosa.

Arturo Chavolla, en su artículo "La mejor de las historias posibles", considera que la humanidad parece haber encontrado,

en el presente siglo, "un sistema económico y una organización social ideal: el capitalismo moderno". Para este sistema y esta organización el fin del siglo significa el fin de las ideologías y el triunfo "definitivo" del liberalismo económico y político, frente al comunismo y al fascismo. Se trata del "triunfo de Occidente". No asistimos simplemente al fin de la guerra fría, sino al fin de la historia, al punto final de la evolución ideológica de la humanidad y a la universalización de la democracia liberal occidental. La historia universal desemboca en el liberalismo y ésta es "la mejor de las historias posibles". Considera que en el mundo actual, existen países que están aún en el proceso histórico y otros que ya viven en un momento posthistórico, estos últimos están caracterizados por tener una democracia liberal, economía de mercado, renunciación a la fuerza para arreglar las diferencias entre los estados, paz interna y orden social. Por su parte los países situados todavía en la historia, no tienen democracia liberal, carecen de una economía de mercado y consideran que la fuerza soluciona los conflictos entre los estados.

La propuesta de la democracia liberal afirma que todos los conflictos serán arbitrados y deliberados; que la libertad de empresa asegurará el equilibrio de las sociedades y de los consumidores, que razonablemente se pondrán de acuerdo. Que la convivencia entre la ciencia y el mercado relegará finalmente a la ideología y a la guerra. Sin embargo Chavolla afirma que frente a la pobreza radical, el racismo o la desigualdad entre naciones, poco o nada se podrá hacer. Que pese a todo el triunfalismo de la democracia liberal, nada puede asegurar un capitalismo para la eternidad. Marca dos errores de esta ideología: la exageración sobre la previsibilidad de la historia y la permanencia del momento presente. "Los fuertes seguirán haciendo lo que puedan, y los débiles intentarán hacer lo que deben."

Chavolla, finalmente, niega que el liberalismo sea el fin de la política, que asistamos al fin de la historia, que el fin de las ideologías implique el fin de la lucha de clases; que la desnacio-

nalización y la privatización del mercado vayan a conducir a la democracia. "Lo que sí es de esperarse es que la historia misma desbaratará esta teoría del 'fin de la historia'". "La historia no tiene un fin, antes al contrario, no termina nunca de terminar."

Juan Carlos Henríquez, en "Postmodernismo y liberalismo. ¿Filialidad o parasitación?", sugiere no reducir la fenomenología y el análisis del postmodernismo al ámbito "anímico-cultural", incluso ni siquiera dejarlo en las consideraciones filosóficas o sociológicas de trazo diacrónico. Propone contemplar el corte "sincrónico" y es en este sentido que ubica lo que se ha dado en llamar neoliberalismo.

Su trabajo busca respuestas a las preguntas: ¿es el neoliberalismo una criatura, expresión del postmodernismo, o más bien el neoliberalismo es parásito del postmodernismo?; ¿es el postmodernismo un hijo o un parásito potencial del neoliberalismo?

Para Henríquez, el neoliberalismo explica el fenómeno económico y el postmodernismo el cultural. El principal indicador de lo moderno y en el que lo postmoderno basa su crítica es "la terquedad de lo uno y el imperativo de lo perfecto". El motor de lo postmoderno en cambio propone la "pluriversalidad y la modestia". Renunciar a la pretensión de lo uno es afirmar la convivencia articulada de lo múltiple. Renunciar a la idea de lo perfecto es descargar al hombre del yugo del deber ser perfecto, del progreso, del futuro, del proyecto. Se trata de la "desprometeización" para que los hombres estén contentos con su condición humana.

Respecto del neoliberalismo, Juan Carlos Henríquez sugiere que éste tiene su propio discurso, el económico; con implicaciones subordinadas en el orden político, ideológico y social. Proyecto unitario, pragmático, de sumisión y subordinación. "Conformación del concierto de las naciones en torno a un solo bloque hegemónico", por supuesto, el bloque del capital (Estados Unidos-Japón-Alemania). El subtexto de este macrodiscurso es el del progreso como finalidad de la historia. Un progreso puesto

en la acumulación, a diferencia de un progreso puesto en la distribución del proyecto moderno socialista.

Los paradigmas del texto neoliberal para el autor son: un mundo uniforme; el sentido del progreso como acumulación de capital; la monosonoridad en lo ideológico; el imperio conceptual: de la igualdad de oportunidades como igualdad de resultados, que confiere mayor valor al concepto que a la realidad.

La síntesis es: "perfección es igual a progreso, y progreso es igual a capital". Frente a lo cual Henríquez concluye que "estamos frente a un gran proyecto económico cuyo *filum* es el de la modernidad y no el del prostmodernismo".

La última parte de su trabajo Juan Carlos Henríquez la dedica a un análisis del neoliberalismo en México. En su camino para insertarse en el proyecto de acumulación de capital, México subordina las esferas política y social al terreno de lo económico, puesto que la urgencia es "recuperación y estabilidad"; es pues una estrategia de subordinación. Identifica esta lógica, con el pragmatismo: "lo verdadero y conducente es lo útil". Describe el papel de las esferas económica, política y social en el neoliberalismo y propone los rasgos postmodernos como un malestar y un desencanto de lo moderno. Crisis del sujeto de cambio; vacío teórico en ciencias sociales; renuncia a la aspiración transformista; caída de utopías y proyectos unitarios; descredibilidad en la democracia partidista y devaluación de lo numérico; pulverización de la masa y fin de la historia, del sentido como orientación al futuro y al sentido como participio, como experiencia en el presente. En resumen, propone al postmodernismo como un caso particular de inmunidad contra la gran marcha modernizadora y liberal. Henríquez, ofrece una sutil esperanza de sobrevivencia al postmodernismo frente al fenómeno que contradice y con el que convive, el neoliberalismo.

Luis José Guerrero Anaya, en su trabajo "Religión y cultura en América Latina", enumera una serie de rasgos predominantes del pensamiento postmoderno en la religión y su relación con

la cultura de América Latina: el desencanto de la razón, que ya no puede decirnos qué es la realidad; la aceptación de la pérdida de fundamento, contra el ideal moderno de la fundamentación, para abrirse a una nueva episteme que es indeterminada, discontinua y plural; el rechazo de los grandes relatos, como oposición frontal a los universalismos disciplinadores, para defender los contextos locales con sus particularidades —los relatos se mantendrán, pero desaparecerán los proyectos unitarios— y la entrega a la vivencia de la heterogeneidad en las formas de vida, con consensos locales y temporales. El fin de la historia, como la emancipación de la multiplicación de los horizontes de sentido; la estetización general de la vida como política, esto es, el gozo y abandono al océano de la vida sin ánimo posesivo.

Para Guerrero Anaya, en la esfera de lo religioso en occidente hay un ambiente de fin del mundo. "Las grandes masas, expulsadas de los sistemas sociales funcionales y concentradas como productos de la desintegración de las sociedades rurales en las desordenadas urbes del Tercer Mundo, han perdido, quizá para siempre, la visión religiosa que los vinculaba indisolublemente a la naturaleza". Del otro lado están lo monopolizadores del poder y el capital religioso. "Ellos creen, ante la desbandada apocalíptica y el descrédito de los dogmas, que los tornillos deben ser apretados", han reforzado los controles de la ortodoxia y tratado con rigidez las expresiones culturales y teológicas. Este control a veces ha llegado a la represión, tanto en la Iglesia católica, como en las demás iglesias, que cada vez se vuelven más integristas. Por otra parte, la religión y la moral se vuelven cada vez más un asunto completamente privado. "Lo religioso se ha disuelto en otros campos, de tal manera que actualmente ya no se ve con precisión dónde termina el espacio sobre el cual dominan los clérigos y dónde empieza el de los psicólogos, los médicos, los sexólogos, los trabajadores sociales, que se han convertido en nuevos sacerdotes que poseen el monopolio de los bienes de la salvación."

El secularismo ha avanzado más en las clases altas y también el abandono de las prácticas religiosas. El catolicismo ha respondido con una teología de la afirmación para remachar los dogmas de siempre, el culto de siempre en su forma más tradicional. Las masas pauperizadas del continente se aferran a las sectas y esoterismos. Pero no porque crean convencidamente en ellas, sino porque es lo único que les queda ante la pérdida de la identidad social e individual más terrible de todos los tiempos. Luis José Guerrero se pregunta: "¿Quién es un niño de la calle, quién una mujer que habita en una favela, quién un drogadicto de Bogotá al que se puede matar a mansalva y sin consecuencia alguna? tal parece que para las iglesias establecidas tampoco son nadie."

En el artículo "El mito de la pirámide" Isaac Broid ubica al mito como el alimento de "las historias de la historia", como cimiento de nuevas eras, nuevos órdenes y esperanzas; como celebraciones del triunfo de las fuerzas creadoras sobre las destructoras. Toma como ejemplo la imagen de la pirámide de Cholula, en nuestro país. La idea de la historia como capas sucesivas tal parece que cambia a raíz de la llamada postmodernidad. En el contexto del fin de las historias: "somos la conclusión de todas las (historias) anteriores", y como síntesis, podemos hacer uso de ellas según nuestra conveniencia. Somos la pirámide sobre la pirámide, más aún, "somos la iglesia sobre la pirámide que está sobre la pirámide que está sobre la pirámide que está sobre la pirámide", explicará Isaac Broid.

Para Broid, el postmodernismo es una fase más de un proceso que surge en el renacimiento. Es decir, el comienzo del fin de los dioses y el surgimiento del dios mayor, el hombre. Y en estos dos límites —el fin de la historia y el fin de lo divino— se mueve el postmodernismo en la arquitectura: "Se representa en el espacio, por un lado, mediante el uso indiscriminado de formas y estilos mal llamados históricos. Por otro lado, creando objetos

y espacios donde el juego lúdico, el placer de crear sin ninguna otra condición es lo único que rige la creación...".

Isaac Broid, se interna en los movimientos de la arquitectura moderna y pondera las críticas de los arquitectos postmodernos. Se apoya en la propuesta Habermasiana, "una nueva apropiación crítica del proyecto moderno", para expresar la necesidad de establecer una mediación entre las formas de la civilización moderna occidental y la cultura local, las técnicas universales y los ámbitos regionales. Sin embargo, evita satanizar al postmodernismo como un todo, "caeríamos en el mismo error de algunos historiadores del movimiento moderno".

Por su parte, Jesús Rábago, en "El doble juego de la postmodernidad en la arquitectura", califica como válidas las preocupaciones de la postmodernidad, pero afirma que sus pro- puestas van más a expresar "caprichos absurdos, que proyectos pertinentes." Y es que la postmodernidad se ha contentado con mostrar las insuficiencias de la modernidad, sin ofrecer alternativas. En eso consiste su doble juego. Para Rábago, la referencia común y constante de algunos de estos arquitectos, es el *Kitsch*, "objetos con formas banales, bonitas, cursis, dulces, postizas, y sin lugar a dudas exitosas entre una buena parte de la población."

Con Bruno Zevi habla del pastiche de la arquitectura historicista, con Habermas la llama postmoderna, con Milan Kundera la llama *Kitsch* y con Charles Jencks, cursi. Rábago advierte que existe una cierta tendencia sumamente grave, a identificar cualquier posición crítica hacia la modernidad como postmoderna.

Desde el punto de vista de los usuarios, la preocupación más importante para los arquitectos postmodernos, es llenar de significación los edificios que proyectan. "Parten del supuesto de que el movimiento moderno produce lugares vacíos, o en cualquier caso pobres de significado para los usuarios". El resultado, son fachadas *Kitsch*, notablemente incongruentes con los espacios interiores y con nuestras propias experiencias de vida cotidiana.

La arquitectura postmoderna hará énfasis en la primacía de la imaginación, la intuición y el deseo, contra la razón moderna, que parece demasiado inhibidora, "ellos quieren ir más allá de la razón, pero en realidad no la desarrollan, sino la contradicen...es una antimodernidad", asienta el autor.

Finalmente, para los modernos "el proceso para definir la forma de los espacios parte de la función hacia la fantasía", por lo que los arquitectos modernos muestran las plantas de sus edificios, en cambio la arquitectura postmoderna trata de invertir el proceso y centra su atención en fachadas desbordantes de sentimentalismo.

El artículo termina con una referencia a la técnica de construcción y con la discusión sobre si las formas se desarrollan junto con las características de los materiales y no independientemente de ellas; sobre si se ha de experimentar con los materiales contemporáneos, pese a los riesgos, como lo ha hecho la arquitectura moderna. Sin embargo, para el autor, "la arquitectura postmoderna trata de no arriesgar en el uso de nuevos materiales y técnicas de construcción, y aprovecha el desarrollo industrial consolidado para manipularlo de acuerdo a sus propios fines".

En el último artículo, titulado "¿Es posible un humanismo en sentido postmoderno?", Humberto Orozco Barba plantea desde la filosofía la relación entre el humanismo y el postmodernismo. Aborda el problema del sentido de la historia, la postmodernidad y su inextrincable relación con la modernidad. Hace hincapié en el papel de la comunicación en la era postmoderna e insiste en las condiciones de posibilidad para la convivencia entre un humanismo —abierto, de tolerancia y de pluralidad heterotópica— con el postmodernismo. Finalmente hace un recuento de las esperanzas y las críticas posibles de un humanismo postmoderno.

Este libro no hubiera sido posible sin el concurso de muchas personas que acompañaron con entusiasmo su largo proceso de gestación. Todo comenzó con la iniciativa de un diálogo univer-

sitario que con el tiempo se transformó en un simposio y, poco después, en memoria de papel, en texto escrito.

Como siempre, detrás de estas empresas hay mucha gente. Primero, en la organización de la discusión académica que aunque tardía, puesto que el debate sobre la postmodernidad se había iniciado ya en los ochenta, era necesaria; segundo, en la conformación del texto y sus contenidos. Encabezando estos ministerios estuvieron Carlos Corona Caraveo, quien impulsó el desarrollo del encuentro desde la dirección de la División de Ciencias del Hombre y del Hábitat del ITESO, y Cecilia Herrera, responsable de publicaciones del Departamento de Extensión Universitaria de la misma universidad.

En otros planos participaron los coordinadores de las mesas de discusión, los coordinadores y diseñadores de los espacios arquitectónicos, los relatores, moderadores, coordinadores de arte, artistas y todo el equipo humano que trabajó en las transmisiones de televisión que llegaron a todo el país, al sur de los Estados Unidos y Centroamérica. A todos ellos, muchas gracias.

Humberto Orozco Barba
Abril de 1995

Entre la ironía y la autofagia: reflexiones sobre el postmodernismo en filosofía

Fernando Leal Carretero

En un artículo reciente el filósofo estadounidense Richard Bernstein se queja un poco de que en la década pasada, los 80, ha habido una explosión de discursos sobre la modernidad y la postmodernidad, y también una explosión de simposios sobre el tema, a la vez pesados y confusos[1]. En Guadalajara, algo tardíamente, estamos celebrando el primer simposio sobre el tema[2]. Es muy posible que también se trate de algo pesado; pero, con un poco de suerte, tal vez logremos que no sea algo confuso. Mi tema aquí en todo caso es el postmodernismo en filosofía, no el postmodernismo en general; y tal vez convenga hacer algunas

---

1 Richard Bernstein, "An allegory of modernity/postmodernity: Habermas and Derrida", *The new constellation*, Polity Press, Cambridge, 1991, p.199.

2 El presente artículo es una versión considerablemente ampliada y corregida de la conferencia leída en el Simposium "¿Postmodernidad? El pensamiento en el mundo contemporáneo" el 4 de noviembre de 1993, aunque he preferido conservar el tono directo de la primera versión.. Agradezco al ITESO y especialmente a Humberto Orozco por la invitación y todas sus atenciones. El texto mejoró mucho gracias a los valiosos comentarios de Araceli Ibarra Bellon.

aclaraciones sobre cómo quisiera que se entendiera lo que pretendo decir aquí.

En primer lugar, podría fácilmente pensarse que alguien que escribe sobre postmodernismo debe ser él mismo o tenerse por postmoderno. Conviene por ello confesar desde el principio que no es mi caso. No creo de ninguna manera, para parodiar a Rimbaud, que *il faut absolument être postmodernes*. Por otro lado, hay quien pudiera pensar que, si se escribe sobre postmodernismo y no se es postmoderno, entonces está uno en contra del postmodernismo. Esto tampoco me gustaría que se creyera. Si bien no me considero postmoderno, simpatizo con muchas actitudes usualmente bautizadas de postmodernas, mientras que otras actitudes asociadas con ese rubro me parecen frívolas o ambiguas o sencillamente me aburren. Tercera opción: ¿hablo sobre postmodernismo porque soy un experto en la historia o la sociología de este movimiento? Tampoco. Soy simplemente alguien que trata de realizar trabajo original en filosofía y que en ese intento se enfrenta cotidianamente a las bromas y retos de quienes se dicen postmodernos o reciben justamente de otros este título. Se trata de algo que hace mucho ruido, que tiene mucho tiempo haciendo ruido, y que conviene tratar de entender a fin de que el ruido deje de ser mero ruido.

Mi tesis central es que el postmodernismo en filosofía es un resultado directo del fenómeno más curioso de la época moderna, el cual es al mismo tiempo uno de los fenómenos menos comprendidos a pesar de los esfuerzos ingentes que se han dedicado a esta tarea. Me refiero a la aparición de la ciencia moderna[3]. Y no estoy hablando, como algunos podrían pensar,

3 La ciencia es una parte medular en el desarrollo de la sociedad industrial moderna. El hecho de que esta ciencia y esta sociedad se hayan desarrollado en Occidente y no en Oriente es uno de los temas más candentes de la sociología histórica por lo menos desde Karl Marx y Max Weber. Pero sigue siendo una pregunta sin respuesta, o si se prefiere con muchas respuestas, pero todas ellas en gran medida insuficientes o parciales (Por ejemplo, las de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein, John T. Hall, Michael Mann o Paul Kennedy).

de la última moda de la ciencia popularizada: de la realidad virtual, de la geometría fractal o del orden implicado. Todas estas cosas pueden o no ser interesantes, y pueden o no ser parte específica del postmodernismo; pero ciertamente no están en las *raíces* del postmodernismo. La ciencia moderna, la de Galileo, Newton, Lavoisier y Darwin, ésta es la que me importa aquí. No voy a hablar, pues, del postmodernismo en el tono que a veces se adopta, como si se tratase de un fenómeno recentísimo. Se trata para mí de algo que se viene gestando desde hace siglos y que en el nuestro ha, por así decirlo, explotado solamente. Y por supuesto quiero hablar de cómo este extraordinario fenómeno ha incidido sobre la filosofía, esa "loca de la casa" que forma una parte tan entrañable del mundo cultural que los europeos nos han legado.

Pero, ¿por qué no hablo de filosofía postmoderna en vez de hablar de postmodernismo en filosofía? La razón de fondo es que el postmodernismo tiene diferentes grados de radicalidad; y en su versión más radical el postmodernismo sería totalmente incompatible con la idea de una "filosofía postmoderna", es más, el postmodernismo anunciaría justamente el *fin* de la filosofía. Para no prejuzgar desde el principio si hay lugar para la filosofía en el postmodernismo o si podría haber una filosofía postmoderna, he preferido hablar de postmodernismo en filosofía, indicando con esto que existe una disciplina académica, tornasolada y multiforme sí, pero al fin disciplina, aunque no tuviera más unidad que la que le dan las universidades; y que el postmodernismo se ha ido insinuando en esa disciplina académica hasta el punto que tenemos que preguntarnos cuál es la relación entre filosofía y postmodernismo.

He mencionado el fin de la filosofía. Y es que el tono del postmodernismo es siempre un tono ligeramente apocalíptico (escatológico en el sentido que a este nombre da la teología cristiana). Para el postmodernismo estamos cada vez más allá de algo; *hemos* ya superado, *estamos a punto de* superar o *debemos*

pronto superar algo. Este es el sentido del "post" en la expresión "post-modernismo". Es el mismo "post" que aparece cuando hablamos de la sociedad "post-industrial" o de la sociedad "post-patriarcal", del pensamiento "post-filosófico" y "post-metafísico", de "post-estructuralismo", "post-positivismo" o filosofía "post-analítica", o incluso del "post-feminismo". Y este "post", este estar presuntamente *más allá de* algo, es posible porque algo ha terminado: la filosofía, la metafísica, la historia, la política, el hombre, la verdad, la realidad, la esencia, o lo que sea. Esto que ha terminado, y más allá de lo cual estamos, es en filosofía para unos la filosofía misma, para otros una manera de hacer filosofía, para otros ciertos conceptos de la filosofía.

¿Y el "post" en "post-modernismo"? El nombre parece indicar que estamos más allá de lo moderno. Pero, ¿qué es lo moderno o la modernidad? Es obvio que para muchos artistas, el referente es aquí el arte moderno que surgió a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Se ha dicho que es un arte que comenzó, por lo menos parcialmente, como un arte antiacadémico y cercano a la vida, y que poco a poco se fue fosilizando, dando lugar a un arte superior y elitista, que es contra lo que hay que luchar para volver a nuestras raíces[4]. No es éste el tema de que me ocuparé aquí; aunque estoy seguro que se debatirá en este simposio. Otros, como Habermas, sitúan la modernidad en el siglo XVIII, en lo que él llama el proyecto de la Ilustración: un proyecto de tolerancia, de razón y de comunicación[5]. Y otros, como Lyotard, parecen estar de acuerdo, por lo menos parcialmente, en cuanto que aluden a las muchas construcciones teóricas (lo que él llama metanarrativas) que el siglo de las Luces

4 Andreas Huyssen, "Mapping the postmodern", *New German Critique*, vol. 33, 1984. Reimpreso en *Culture and society: contemporary debates*, editado por Jeffrey Alexander y Steven Seidman, Cambridge University Press, 1990, pp. 355-375.

5 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

engendró[6]. En mi opinión, hay que retroceder aún más atrás, al siglo XVII, donde la filosofía moderna, incluyendo la Ilustración, verdaderamente comienza, y más particularmente hay que retroceder hasta Descartes. El postmodernismo en filosofía nace, bajo los embates de la ciencia moderna, cuando comienza a haber una crítica sostenida al pensamiento cartesiano. Y esto ocurre por vez primera en los Estados Unidos alrededor de 1865, como trataré de mostrar más adelante.

Me falta explicar la parte principal de mi título: "entre la ironía y la autofagia". El concepto de *ironía* se supone que le da una nota positiva al postmodernismo: desde los románticos ser irónico se considera de buena clase. Richard Rorty utiliza este concepto (junto a los de solidaridad y contingencia) para caracterizar una actitud que él llama pragmática y que representa lo mejor del postmodernismo en filosofía[7]. El concepto de *autofagia*, en cambio, da una nota negativa: los postmodernos se comen a sí mismos, y al intentar acabar con la filosofía se destruyen ellos solos. El filósofo francés Jacques Bouveresse, en su crítica a Derrida, Lyotard y otros gurús del postmodernismo parisino, lo utiliza para caracterizar aquello que es peor en el postmodernismo[8]. ¿Es el postmodernismo en filosofía algo bueno, saludable, fructífero, o más bien algo malo, enfermo, estéril? ¿O es algo que está a la mitad, como casi todas las cosas de este mundo, y entre la ironía y la autofagia busca un equilibrio inestable que sólo el futuro decidirá cómo acaba? O vayamos más lejos todavía: ¿es el postmodernismo en filosofía algo importante o se trata de una moda pasajera? A veces parece lo uno y a veces lo otro. Tal vez tiene los dos aspectos; y no debemos olvidar que detrás de

6 Jean-François Lyotard, *La situation postmoderne: rapport sur le savoir*, Minuit, París, 1979.

7 Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989.

8 Jacques Bouveresse, *El filósofo entre los autófagos: Una visión crítica de las corrientes actuales de la filosofía francesa*, FCE, México, 1989 (la edición francesa es de 1984).

la risa y las burlas puede haber gran seriedad: hay juegos profundamente serios, como decía ya Platón. No podemos estar seguros; es demasiado pronto para juzgar. No juzguemos, pues, sino tratemos de entender.

Antecedentes del postmodernismo

Los antecedentes *remotos* del postmodernismo en filosofía se sitúan probablemente en la temprana revuelta romántica contra la ilustración dieciochesca; pero sería imposible aquí tratar de poner en relación las ideas radicales de un Hamann, de un Herder, de un Schleiermacher o de un Schelling, o la ambivalencia de un Hegel, por no hablar de Kierkegaard, todos ellos sin embargo héroes posibles de un imaginario panteón postmoderno[9].

Ahora bien, cuando se trata no de los antecedentes remotos, sino de los antecedentes *próximos* del postmodernismo, suele comenzarse con la obra polícroma de Friedrich Nietzsche. Cuando se hace eso, sin embargo, se olvida que hay un autor ligeramente anterior a Nietzsche y que, como él, preparó el terreno para muchas de las actitudes que hoy en día asociamos con el postmodernismo. Me refiero al químico, lógico y filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce, el creador del pragmatismo. Me propongo comenzar este bosquejo de los antecedentes próximos del postmodernismo en filosofía con una exposición comparativa de ambos pensadores. Esta no va a ser la única vez que mi exposición atenta contra la manera usual de presentar el postmodernismo en filosofía, y para paliar los efectos del *shock* conviene reseñar brevemente las dos o tal vez tres razones

9 Así por ejemplo, sospecho que el último artículo de Isaiah Berlin, que trata sobre Hamann ("The Magus of the North", *New York Review of Books*, vol. XL, núm. 17, 21 de octubre de 1993, pp. 64-71), es un ataque velado al postmodernismo en filosofía política.

principales que tienden a impedir que relacionemos estos dos pensadores.

La primera y tal vez la más importante es una razón de *estilo*. Nietzsche escribe en un estilo sumamente original, fuertemente retórico y desafiante, a veces rayano en lo lírico, lleno de ambivalencias, y confiado más en la brillantez de sus *insights* que en una serie cabal de argumentos. De hecho, Nietzsche fue durante varios decenios considerado más como parte de la tradición literaria que como parte de la tradición filosófica alemana, y no era bien visto por los filósofos profesionales hasta que el genio de Martin Heidegger lo sacó de ese olvido y lo colocó firmemente en el canon de los grandes filósofos. (Y aún esto no es universal, puesto que aún hay muchos autores que continúan resistiéndose a ver a Nietzsche como filósofo; son los mismos que se resisten a ver a Heidegger o a Derrida como filósofos.) Frente a ese estilo fulgurante de Nietzsche, las relativamente pequeñas excentricidades de Peirce no llaman demasiado la atención; y a pesar de esas excentricidades ocasionales, no cabe duda de que Peirce es un filósofo de estilo argumentativo. De hecho, el intento de comprender qué es un argumento es uno de los intereses que no abandonan nunca a Peirce. Esta notable diferencia de estilo hace a Peirce un autor relativamente invisible para el movimiento postmoderno, ya que este movimiento se concibe a sí mismo en gran medida como *estilo*. Para un filósofo postmoderno el estilo es en cierto modo todo, y los argumentos algo fuera de lugar, puesto que en filosofía no habría realmente nada que probar o demostrar.

La segunda razón tiene que ver con el lugar que se le asigne a la *ciencia* en la consideración del postmodernismo. Cuando hablo de ciencia a secas, me refiero, como es usual en la conversación ordinaria, a las ciencias naturales, en particular a la física, la química, la fisiología y la biología. Cuando me refiera a las ciencias sociales, utilizaré esta denominación específica. Es usual que se asocie al postmodernismo con el *arte*, y se considere a la

ciencia como un fenómeno extraño, que acontece fuera de la cultura y al que hay que ver con suma desconfianza, si no es que incluso como adversaria del arte en el mundo intelectual. Esta actitud, que reposa ordinariamente en el desconocimiento y el prejuicio, impide ver la extraordinaria importancia que la ciencia moderna tiene para el surgimiento del postmodernismo. En particular, el hecho de que a Peirce se lo asocie inmediata y correctamente con la ciencia y la filosofía de la ciencia, impide ver la relación estrecha que hay entre sus ideas y las de Nietzsche. Es más, impide darse cuenta de que la reflexión nietzscheana se refiere, no exclusiva pero sí destacadamente a la ciencia, como trataré de mostrar más adelante.

La tercera razón es en realidad un *prejuicio* conectado con el anterior. En nuestro medio (como en muchos otros medios académicos e intelectuales) tiende a asociarse el nombre de pragmatismo con una determinada actitud ante la vida: una actitud que busca la solución expedita de problemas concretos o la obtención rápida de ganancias y beneficios en situaciones ordinarias. Dicha actitud se adjudica más bien a empresarios y tal vez a políticos, y se considera muy por debajo de los elevados intereses de quienes cultivan las artes, la literatura o la filosofía. Aparte de que hay aquí una cierta hipocresía en tanto que estos pretendidos creadores de cultura dependen totalmente para sus actividades de dichos empresarios y políticos, resulta que también hay un grotesco malentendido, en cuanto que el pragmatismo irrumpe en el mundo como un sistema filosófico sumamente sofisticado. Lo que sí es cierto es que dicho sistema, cuando hace su primera aparición por la misma época en que Nietzsche comienza su actividad literaria, se presenta asociado más a la ciencia que al arte. Y he aquí que el postmodernismo, por lo menos en su acepción más popular, tiende usualmente, como dije antes, a invertir esta asociación: hace mohines ante la ciencia, si no es que incluso la desprecia, y considera que la literatura y las artes le son más cercanas.

En resumen, creo que, a pesar de las grandes diferencias en el estilo y en la relación con la ciencia y el arte, Nietzsche y Peirce son igualmente merecedores del título, si no de padres, por lo menos de abuelos del postmodernismo en filosofía. En este mismo sentido intentaré trazar dos filiaciones paralelas: de Peirce a James a Dewey por un lado, y de Nietzsche a Heidegger por el otro. Digamos que el postmodernismo relativamente implícito en Peirce y Nietzsche se hace relativamente explícito en James, Dewey y Heidegger.

Peirce-James-Dewey

Puede decirse que Peirce comienza su larga carrera de escritor filosófico con un artículo publicado en 1868; un artículo muy curioso que consiste en siete preguntas y sus respuestas[10]. Cada una de esas siete preguntas tiene una respuesta tradicional a la que Peirce opone una respuesta iconoclástica y a primera vista paradójica. En esencia, Peirce despliega argumentos originales tendientes a mostrar que todo conocimiento humano es discursivo e inferencial, incluyendo el conocimiento que podamos tener de nosotros mismos. Cuando se piensa que el *cogito* o la autoconciencia —prototipo del conocimiento intuitivo e inmediato— era el pilar sobre el que descansaban todas las concepciones de la filosofía moderna, sean ellas racionalistas o empiristas, criticistas o idealistas, entonces comienza a verse la importancia de lo que aquí se propone. De hecho, el postmodernismo en filosofía toma siempre una actitud anticartesiana, como que la filosofía de Descartes es la que inaugura la filosofía moderna.

10 "Questions concerning certain faculties claimed for man", 1868 (*Cfr. Writings of Charles Sanders Peirce: a chronological edition*, vol. 2, Indiana University Press, Bloomington, 1984, pp. 193-211).

Pues bien, sobre la base de esta tesis construye Peirce, en un segundo artículo, una poderosa crítica a la filosofía moderna, es decir al cartesianismo subyacente en todas[11]. Esta crítica, que adopta la forma de una semiótica o teoría general del signo, culmina en la tesis de que la idea misma de realidad "implica la noción de una COMUNIDAD" (mayúsculas en el original). Aunque en Peirce, dicha comunidad es ideal y tiene propósitos semejantes a los de otras concepciones ideales en filosofía, podemos decir que aquí aparece por primera vez la idea de que el conocimiento humano es esencialmente social. Esta es una idea, como se sabe, que reaparecerá, con una tonalidad más empírica, a comienzos del siglo XX, en los escritos de Bachelard y Fleck, y más adelante en Kuhn; pero es importante constatar que Peirce es tal vez el primer filósofo que insiste en la importancia de la historia de la ciencia para poder hacer filosofía de la ciencia. En este sentido es precursor de los autores mencionados antes.

Una segunda consecuencia de los argumentos de Peirce es que no hay, como dice él, manera de distinguir entre un ser humano y los signos que usa. El ser humano *es* los signos que usa; mejor todavía: el ser humano es él mismo un signo. Jorge Luis Borges, sin duda un autor postmoderno, se deleita, como sabemos, en imaginar bibliotecas gigantescas, bibliotecas que contienen todos los libros escribibles; y Umberto Eco, retomando esas imágenes, sugiere que así como entendemos los libros como medio de comunicación entre los seres humanos separados por el tiempo, podríamos entenderlo exactamente al revés: los seres humanos seríamos el medio de comunicación entre los libros separados por el tiempo. Este espléndido retruécano no es tan disparatado como pudiera parecer y contiene mucha

11 "Some consequences of four incapacities", 1868 (*op. cit.*, pp. 211-242).

verdad[12]. Peirce sugiere en su segundo artículo algo muy semejante cuando dice que las palabras podrían voltearse y decirnos, "Tú, ser humano, eres incapaz de significar nada que no te hayamos nosotras enseñado"; y concluye que los seres humanos y las palabras (hoy diríamos los textos) nos educamos los unos a los otros.

El siguiente, pero trascendental paso en el pensamiento de Peirce es su creación, en 1870, de la primer versión conocida de la lógica de relaciones[13]. Mediante esta creación, que está en la base del extraordinario desarrollo de la lógica matemática en nuestro siglo, logra Peirce inventar un instrumental de pensamiento que mina la actitud esencialista de la metafísica tradicional. Ésta, en efecto, se sostiene en buena medida sobre la idea, fundamental en la silogística aristotélica, de que toda proposición consiste en sujeto y predicado, donde el sujeto es en último término y ontológicamente hablando una substancia y la substancia el único substrato posible de una esencia. Frente a este tipo de concepción, que ni los ataques de un Hume habían podido conmover, debido a que Hume no contaba con un aparato lógico adecuado, se alza la idea de relaciones entre términos; una idea, por cierto, que reaparecería a fines del siglo XIX con las propuestas estructuralistas de un Baudouin de Courtenay o un

12 Recordemos que una versión moderna (¿o tal vez postmoderna?) del darwinismo contiene un retruécano similar: los seres humanos no utilizaríamos los genes para asegurar nuestra supervivencia sobre el planeta, sino que ellos nos utilizarían a nosotros para asegurar la suya propia. Nosotros seríamos, por decirlo así, no otra cosa que las máquinas creadas por los genes para no morir. *Cfr.* Richard Dawkins, *The selfish gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

13 "Description of a notation for the logic of relatives, resulting from an amplification of the conceptions of Boole's calculus of logic", 1870 (*op. cit.*, pp. 359-429). Aquí no aparecen todavía los cuantificadores, y por tanto, la lógica de predicados de primer orden, los cuales tendrían que esperar a la *Begriffsschrift* (1879) de Frege, aunque se puede argumentar que Peirce y su discípulo Mitchell lo descubrieron independientemente en 1883 y tuvieron una mayor influencia en esto que el propio Frege (*Cfr.* Hilary Putnam, "Peirce the logician", *Historia Mathematica*, vol. 9, 1982, pp. 290-301).

Ferdinand de Saussure, sin las cuales no es posible siquiera imaginar el postmodernismo filosófico contemporáneo[14].

Pues bien, es el modo relacional de pensar el que lleva a Peirce a concebir su doctrina del pragmatismo, la cual expuso él por vez primera en conferencias más o menos privadas a comienzos de la década de 1870. Una versión de esas conferencias fue publicada ulteriormente en dos artículos que aparecieron en la *Revista Mensual de Ciencia Popular* en 1877 y 1878[15]. No puedo detenerme aquí en los detalles de estos bellos trabajos, pero podemos decir que se trata también de un ataque a Descartes, en este caso a su concepto de las ideas claras y distintas, que como ustedes recordarán, es absolutamente fundamental en el edificio cartesiano. Considera, pues, Peirce que la claridad y distinción cartesianas son cualidades lógicas de poca importancia y que no nos ayudan en absoluto a entender el éxito cognitivo de la ciencia moderna. Más allá de la *claridad* (que Peirce explica como mera familiaridad con un concepto) y de la *distinción* (o segundo grado de claridad que Peirce explica como la posesión de una definición abstracta) hay que acceder a un tercera cualidad lógica, un tercer grado de claridad que debe seguir la siguiente regla[16]:

> Considera qué efectos, del tipo de aquellos que podrían concebiblemente tener consecuencias prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Pues bien, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto.

---

14 Conviene recordar también lo que Bertrand Russell hizo después con la teoría de las relaciones, por ejemplo, la manera como la utilizó para reinterpretar y criticar a Leibniz y a Hegel, así como la manera en que rehabilitó a Hume como un gran filósofo. La obra de Wittgenstein, que como veremos es muy importante para la comprensión del postmodernismo en filosofía, descansa toda sobre la teoría de las relaciones. Y es también la teoría de las relaciones la que permite reformular las tesis de Kuhn en la teoría estructuralista de la ciencia de Sneed y Stegmüller.

15 "The fixation of belief", 1877; "How to make our ideas clear", 1878. (*Op. cit.*, vol. 3, 1986, pp. 242-276).

16 *Op. cit.*, p. 266

Esta frase es tal vez difícil de digerir a primera vista, como lo son todas las frases que expresan un filosofema profundo. Peirce lo ilustra con los conceptos crecientemente abstractos de dureza, peso y fuerza.

El caso del concepto de fuerza, absolutamente básico en física, en sin duda el ejemplo más importante de los tres que da Peirce. El lector probablemente recordará que la fuerza no está directamente relacionada con el movimiento, como solemos creer en la vida ordinaria (un cuerpo se mueve sólo si lo jalan o empujan con cierta fuerza, y si dejamos de empujarlo o jalarlo se detiene), sino que, como aprendimos en el bachillerato, está relacionada con el *cambio* de movimiento (si aumenta la fuerza aumenta la velocidad, si disminuye la fuerza disminuye la velocidad). A esta concepción básica se añade la idea de que las fuerzas pueden (y suelen) actuar en diferentes direcciones, de manera que la aceleración de un objeto físico va a depender de todas ellas de acuerdo con el paralelogramo de fuerzas. Más allá de esta regla de adición geométrica de las aceleraciones no hay nada que decir sobre la fuerza, de manera que las viejas especulaciones metafísicas que todavía nos acechan en la forma de la pregunta ontológica, ¿qué es la fuerza?, buscando una especie de entidad que sea responsable p.ej. de las aceleraciones, están totalmente fuera de lugar. Decir —como dice un autor de un libro de texto de física citado por Peirce— que entendemos el efecto de la fuerza (a saber, el cambio de velocidad de un cuerpo), pero no la fuerza misma, es decir un contrasentido. Una fuerza es lo mismo que el efecto de esa fuerza; las cosas son sus efectos; y si logramos establecer los efectos de una cosa, tenemos la mayor claridad alcanzable sobre esa cosa (mucho mayor ciertamente de la que jamás nos pueden dar la mera familiaridad con el concepto o su definición en abstracto). Detrás de la propuesta del pragmatismo se encuentra un poderoso impulso antiesencialista que es totalmente típico del postmodernismo en filosofía.

Entre los muchos otros aspectos del complejo pensamiento de Peirce quisiera destacar un último. Peirce estuvo desde siempre obsesionado por las clasificaciones. Hay que recordar que su formación científica inicial fue la de químico y la química ha tendido a ser una ciencia clasificatoria. Su preocupación original fue aplicar los modernos procedimientos clasificatorios (evidentes en la tabla periódica de Mendeleiev a los argumentos, luego a los signos, y finalmente a las ciencias. Las tres clasificaciones son, dicho sea de paso, interdependientes, aunque no puedo explicar aquí por qué. En todo caso, a la hora de clasificar las ciencias se preguntó Peirce la misma pregunta que todos los epistemólogos desde Platón y Aristóteles se preguntaron: qué ciencias dependen de qué otras. Y llegó a una conclusión bastante diferente de las clasificaciones griegas a que estamos más o menos acostumbrados, es decir donde las matemáticas, la lógica o la metafísica están en la base de todo. Para Peirce, en cambio, todas las ciencias dependen, efectivamente, de la lógica y de las matemáticas; pero éstas a su vez dependen de la ética; y la ética a su vez de la estética[17]. Debo sin embargo advertir que la dependencia de las ciencias relativamente a la ética y la estética no es probablemente del mismo tipo que las usualmente vislumbradas en las clasificaciones anteriores; pero esto se debe justamente a que Peirce concibe el conocimiento también de manera diferente. En todo caso vale la pena recordar ya aquí que Nietzsche tiene al respecto pensamientos muy similares.

Ya me he extendido tal vez demasiado sobre Peirce. Conviene, siquiera brevemente, indicar que el pragmatismo de los conceptos, sobre el que Peirce insiste, cuando se lo extiende a proposiciones enteras, da lugar a un nuevo concepto de la verdad. Este concepto pragmático de la verdad (y sus muchas conse-

17 Esta idea de Peirce se desarrolló entre 1883 y 1903. Para una discusión reciente ver John K. Sheriff, *Charles Peirce's guess at the riddle: grounds for human significance*, Indiana University Press, 1994, cap. 5. Si la relación de dependencia ética-estética hace que el lector se acuerde de Kierkegaard no lo culpo; hay aquí conexiones que valdría la pena explorar.

cuencias), si bien está presente en Peirce, fue desarrollado más claramente por sus discípulos John Dewey y William James[18] Todo mundo ha oído la versión popular del concepto pragmático de verdad: lo verdadero es lo útil. Y desde el principio se han alzado voces filosóficas indignadas (comenzando por las de George Edward Moore y Bertrand Russell) contra semejante definición. Detrás de esta versión popular, sin embargo, se esconde una visión de las cosas radicalmente antiesencialista y antitrascendental. El filósofo tradicional quisiera que, más allá de la utilidad que tiene el conocimiento en nuestra vida humana, hubiera un ser trascendente (por ejemplo una idea platónica) a la que pudiéramos tener acceso mediante la filosofía; una verdad sublime, divina, conociendo la cual nos volviésemos nosotros los seres humanos también sublimes y participásemos de la divinidad. Son todas ellas concepciones muy antiguas y muy fuertes, que nos acechan a cada paso, por más que no seamos o creamos no ser religiosos. Contra dichas concepciones se vuelve el pragmatismo e insiste en que pensemos en el conocimiento humano de una manera más modesta, más naturalista, más darwiniana. Esto mismo encontramos, aunque tal vez no les parezca a algunos a primera vista, en el postmodernismo. Y esto mismo encontramos, como veremos enseguida, en Nietzsche. Pero antes de pasar a este autor, vale la pena añadir solamente que a la concepción pragmática de la verdad (y todas sus consecuencias) añadió Dewey todavía una concepción de la democracia que nos da mucho que pensar. Según esa concepción, la democracia es el sistema en el que las sublimes concepciones que pudieran tener algunos seres humanos sobre la verdad, la esencia de las cosas o Dios no deben tener efectos sobre la manera como se organiza la vida en sociedad. La sociedad democrática según Dewey es aquella en que regulamos la vida en común por procesos falibles

18 John Dewey, *Studies in logical theory*, 1903; William James, *Pragmatism*, cap. VI, 1907; *The meaning of truth*, 1909. Vale la pena señalar que Pierce no estaba totalmente de acuerdo con las exposiciones de sus seguidores.

y precarios de negociación en vez de regularla por dictámenes emanados de una razón superior que tendría acceso a la verdad absoluta. Se trata de una concepción finitista de los seres humanos, en la que no hay espacio para la dominación de unos por otros sobre la base de saberes privilegiados. Con Dewey el pragmatismo se vuelve democrático; y esa concepción de la democracia me parece básicamente compatible con las mejores actitudes que asociamos al movimiento postmoderno.

Nietzsche-Heidegger

El punto de partida de Nietzsche es un rescate de la tragedia griega frente al espíritu de la filosofía; digamos: de Esquilo y Sófocles frente a Sócrates y Platón. El caso de Eurípides es un tanto más complicado, ya que, como Nietzsche fue tal vez el primero en indicar con gran énfasis, es posible ver en el tercer gran trágico griego, influenciado por el espíritu de la filosofía, justamente el comienzo del fin de la tragedia clásica. De hecho, podría decirse que, contra lo que uno pudiera pensar por el título del primer libro de Nietzsche, su verdadero tema no es el nacimiento de la tragedia, sino su muerte; una muerte que se debió más que nada justamente al espíritu de la filosofía. Es en este tema (y en la nostalgia por el espíritu dionisíaco manifiesto en la música y en la tragedia griegas) que vemos el primer asomo del postmodernismo. Y el espíritu de la filosofía consiste antes que nada en una especie de racionalismo, en un énfasis sobre el saber y la conciencia, en una substitución o relevo de la música por la lógica. Según Nietzsche, con Sócrates había aparecido sobre la faz de la tierra un tipo humano inaudito, el *hombre teórico*, cuya característica fundamental es la creencia mitológica de que es posible buscar y encontrar la verdad escondida detrás de la apariencia. (Nietzsche añade que, desde el punto de vista de los afectos, el hombre teórico es además el que disfruta de la

búsqueda por la búsqueda, aunque no encuentre nunca la verdad[19]. En esta búsqueda interminable, guiada por la creencia mitológica de que ahí está, consiste según Nietzsche el espíritu de la filosofía, y en general de la ciencia[20]).

En un par de manuscritos aproximadamente contemporáneos, Nietzsche hace aún más explícito su ataque a la idea de verdad en textos que son realmente canónicos para el postmodernismo en filosofía[21]. Una frase repetida en ambos manuscritos vale la pena citarse[22]:

> En algún lejano rincón del universo brillantemente vertido en incontables sistemas solares hubo una vez un astro sobre cuya superficie animales listos inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y mendaz de la "historia universal"; pero nada más que un minuto. La naturaleza respiró unas cuantas veces y el astro se congeló y aquellos listos animales tuvieron que morir.

Es interesante que en el momento en que Nietzsche quiere insistir en las absurdas pretensiones del hombre teórico, y más particularmente de la filosofía, acuda a una imagen científica: en la cita hay una alusión a la segunda ley de la termodinámica —el principio de entropía—, descubierto alrededor de 1852 y aplicado a la cosmología hacia 1865 para predecir el enfriamiento del sol y por tanto la desaparición de la vida sobre la tierra[23]. Vale la pena insistir en esto para quienes todavía separan el

19 En este contexto Nietzsche cita a Lessing, uno de los héroes más *puros* del ideal ilustrado.

20 "Sokrates und die griechische Tragoedie", 1871 (*Cfr.* Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, vol. 1, pp. 603-640, München, dtv). Compárese la versión final de este texto, con cambios de orden en la exposición, en los caps. 8 a 15 de *Die Geburt der Tragödie im Geiste der Musik*, 1872 (*op. cit.*, pp.755-760, 875-890).

21 "Über das Pathos der Wahrheit: Vorrede", 1872; "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne", 1873 (*op. cit.*, pp. 755-760, 875-890).

22 *Op. cit.*, pp. 759-760, 875.

23 Peter Coveney y Roger Highfield, *The arrow of time*, Harper-Collins, Londres, 1990; Leopoldo García-Colín, *De la máquina de vapor al cero absoluto*, FCE, México, 1986; D. S. L. Cardwell, *From Watt to Clausius: the rise of thermodynamics in the early industrial age*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1971.

desarrollo de la ciencia moderna de las actitudes propias al postmodernismo. Y esta alusión a la termodinámica no es un fenómeno aislado en los textos a los que me refiero. En el contexto de la filosofía alemana postkantiana, centrada en el concepto de autoconciencia, insiste Nietzsche también en que la naturaleza nos oculta el conocimiento de lo más cercano: de nuestro propio cuerpo. En estos pasajes no es difícil observar una alusión al descubrimiento, por Claude Bernard, de las funciones del hígado que dieron paso al establecimiento de la fisiología como ciencia alrededor de 1850[24]. También encontramos alusiones a la teoría darwiniana de la evolución, cuando Nietzsche se refiere al intelecto humano como medio de supervivencia en un mundo hostil; y no como el instrumento para encontrar la verdad en que "el hombre más soberbio", o sea el filósofo, quisiera convertirlo[25]. Nietzsche es consciente de que el desarrollo de las ciencias (en alejamiento constante de la filosofía, la metafísica y la ontoteología) no nos permite ya vernos como el centro de nada; de manera que los sueños de los filósofos se revelan como lo que en realidad siempre han sido: sueños. Ya lo he dicho antes y lo repito ahora: no hay manera de entender el postmodernismo si se lo separa de la ciencia moderna; ésta es, antes bien, como si dijéramos una condición de posibilidad del postmodernismo.

Pero volvamos a Nietzsche. El misterio es: ¿cómo puede surgir en el ser humano un impulso o instinto hacia la verdad?

24 G. J. Goodfield, *El desarrollo de la fisiología científica*, UNAM, México, 1960; Alain Prochantz, *Claude Bernard: la révolution physiologique*, PUF, París, 1990. En 1865 Calude Bernard publicó un libro popularizador, *Introducción al estudio de la medicina experimental*, que tuvo sobre el pensamiento europeo, y especialmente sobre el pensamiento francés, una influencia semejante al *Discurso del método* de Descartes dos siglos y medio antes.

25 Recordemos que *El origen de las especies*, fue publicado originalmente en 1859, mientras que para 1872, año en que Nietzsche escribe, ya iba en su sexta edición. Por ese mismo año Darwin acababa de publicar su *Descenso del hombre* (1871) así como su *Expresión de las emociones de los animales y el hombre* (1872), los cuales habían provocado enormes debates.

En primer lugar, nos dice, la mentira y el engaño parecen más útiles para la supervivencia; luego parecería que el intelecto debería servirnos para mentir y engañar. El problema es, por supuesto, la sociedad: la tradición del contrato social desde Hobbes hasta Kant nos invita a pensar que el ser humano no puede sobrévivir fuera de la sociedad y ésta no puede sobrevivir si no hay verdad. Pero aún ahí Nietzsche tiene dos objeciones: 1) la verdad no se aprecia realmente como verdad, sino en tanto que la mentira y el engaño puedan tener efectos nocivos, es decir contrarios a la supervivencia (en este sentido hasta la verdad puede rechazarse si resulta incompatible con la vida); 2) la verdad depende del lenguaje y no resulta para nada claro que el lenguaje "sea una expresión adecuada de la realidad".

Es en este contexto que inicia una reflexión de Nietzsche sobre el lenguaje que nos recuerda muchos desarrollos postmodernos. Dicho sea de paso, cuando Nietzsche comienza esa reflexión diciendo que una palabra no es sino "un estímulo nervioso convertido en sonidos", podemos advertir aquí una nueva alusión de Nietzsche a la ciencia del siglo XIX: como se sabe, es en 1861 que Paul Broca inicia los estudios de la neuropsicología del lenguaje al proponer la localización precisa de una patología lingüística (la afasia) en una zona pequeña del hemisferio izquierdo de un cerebro lesionado[26]. Sobre la base de una concepción naturalista y materialista del lenguaje dice Nietzsche que nuestras verdades no son sino metáforas gastadas y sin fuerza sensible. De ahí que la obligación social de decir la verdad se convierta para Nietzsche en la obligación de mentir según las convenciones usuales. Es un gesto típicamente postmoderno en cuanto que se permite utilizar la oposición de verdad y mentira en el momento mismo de negar esa oposición.

Pero la impaciencia de Nietzsche ante el saber y la verdad queda aún más clara en la segunda *Consideración intempestiva*

---

26 H. Hécaen y J. Dubois, *El nacimiento de la neuropsicología del lenguaje, 1825-1865*, FCE, México, 1983.

de 1874. En ella se trata de corregir la tendencia historicista que se había iniciado un siglo antes en Alemania, y gracias a la cual habíamos aprendido tantas cosas sobre el origen de nuestras creencias, normas e instituciones. Para Nietzsche el valor de todo este saber histórico no es absoluto sin o que debe medirse por cuanto beneficie o perjudique a la vida misma. Toda cultura que consista en saber muchas cosas es una cultura enemiga de la vida. Cuando Nietzsche hablaba del "caos por organizar" en que consistía el baño constante de noticias diversas propio de la sociedad moderna, su descripción se aplica aún con mayor fuerza a nuestra época: no estamos ya tan lejos de la variedad (cultural, étnica, de género) que por ejemplo el artista postmoderno busca conjuntar en los trabajos tan híbridos, eclécticos y llenos de citas característicos de este movimiento[27]. Pero Nietzsche no hablaba solamente de la cultura superficial en el sentido de mal digerida, sino que hablaba en general de una cultura que sólo ocurre en el interior de las personas, pero no tiene ninguna relación con la acción hacia afuera. En este sentido se opone Nietzsche a todo el movimiento cultural de la modernidad.

En la segunda *Intempestiva* trataba todavía Nietzsche de salir de ese "bache" cultural de la modernidad; trataba de encontrar un medio de "superarlo", de pasar a un modo de vida superior. Y en la serie de libros y manuscritos que, a partir de estos primeros trabajos, va a componer Nietzsche en una frenética actividad que sólo se detendrá hasta su colapso nervioso en 1889 —estamos hablando de más de 5,000 páginas escritas en menos de 15 años— va recorriendo todos los ídolos europeos: la verdad, el conocimiento, Dios, la moral, la cultura, el cristianismo, la filosofía, la ciencia; y anunciando el final de todos estos ídolos y su superación en un nuevo tipo de ser humano, movido

27 Margaret A. Rose, *The post-modern and the post-industrial: a critical analysis*, Cambridge University Press, Malta, 1991; A. Huyssen, *op. cit.*

por una nueva voluntad de poder[28]. Esto sólo será posible merced a un nuevo arte y una nueva forma de vida, en la que la vieja voluntad de poder, que en los filósofos se manifestaba como impulso por una verdad inalcanzable, sea substituida por una voluntad de la apariencia, una nueva simplicidad, un arte concentrado en la máscara y la superficie; y ello porque la vida misma de los seres humanos es *plana*, y está toda ella hecha de ilusión, error y perspectivismo[29]. De ahí que hable Nietzsche de una "metafísica de artistas", en que todos los sueños de la filosofía se retrotraen al único gran sueño que merece soñarse: el estético. La crítica del conocimiento pasa por una crítica moral para terminar en una estética. En un lenguaje un tanto pasado de moda y que no suena para nada postmoderno, podemos decir que Nietzsche funda el conocimiento (la "ciencia") sobre la ética y ésta sobre la estética. Fundar no quiere decir aquí, por supuesto, nada parecido a una jerarquía axiomática: no se trata de utilizar unas proposiciones para demostrar otras. La estética y la ética se concebirían muy mal si las concibiésemos de esta manera.

---

28 Según Gianni Vattimo, se produce un corte entre la segunda *Intempestiva* de 1874 y los libros escritos entre 1878 y 1882 (de *Menschliches, allzu Menschliches* a *Die fröhliche Wissenschaft*) en el sentido que Nietzsche habría visto que el intento de superar la modernidad era presa de esa modernidad misma (los modernos se caracterizan por la actitud de "superar") y que la única manera de proceder sería "aceptar y profundizar" la modernidad, en lo cual consistiría justamente la actitud postmoderna. De esta manera, Vattimo sugiere que el giro terminológico del Heidegger tardío de una *Überwindung* a una *Verwindung* de la metafísica ya está presente en Nietzsche diez años antes de su colapso nervioso (*Cfr. El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986, cap. X). Esto me parece proyectar a Heidegger hacia atrás; y no coincide siquiera con la interpretación que el propio Heidegger hace de Nietzsche; aparte de que conceptos como "aceptar" suenan demasiado resignativos y por ende cristianos como para ser apropiados al caso de Nietzsche. Ciertamente es una tarea importante para el análisis futuro del postmodernismo el precisar mejor la relación entre la *Auflösung* y el *Übermensch* de Nietzsche, la *Verwindung* de Heidegger, la *déconstruction* de Derrida y el *circumventing* de Rorty; pero las propuestas de Vattimo de un "pensamiento débil" y una "ontología débil" me parecen justamente débiles en un sentido denunciado por Nietzsche.

29 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p.118.

Fundar aquí quiere decir lo mismo que la palabra "genealogía" que tanto amaba Nietzsche: mostrar los orígenes psicológicos de algo. Esto no es muy distinto de lo que veíamos hace un momento al tratar a Peirce.

Este parentesco con Peirce se vuelve aún más claro gracias a ciertas puntualizaciones de Habermas, a quien debemos por cierto en buena medida el haber retrotraído la obra de Nietzsche a consideraciones epistemológicas generales[30]. Su conocida obra *Erkenntnis und Interesse* (1968) culmina, en efecto, con un estudio sobre lo que podríamos llamar la epistemología nietzscheana, que Habermas llama justamente pragmatista y que, según él, cierra el ciclo de consideraciones abiertas con el positivismo de Comte y abre las puertas para el neopositivismo de las Escuelas de Praga, Cambridge, Viena, Varsovia y Berlín. El lugar privilegiado que Habermas asigna a Nietzsche en su obra me parece que se presta a un malentendido: como si Nietzsche hubiese sido leído atentamente por autores como Mach, Twardowski o Russell. Esto me parece sumamente improbable, máxime que las consideraciones más extensas de Nietzsche sobre la ciencia permanecieron inéditas hasta mucho tiempo después, y la imagen que de Nietzsche tenía el público culto de Europa en el período formativo del neopositivismo (digamos, entre 1880 y 1910) era la del iconoclasta dionisíaco de *Also sprach Zarathustra* o *Der Antichrist*. Sin embargo, es claro que la sensibilidad de Nietzsche le hizo ver cosas sobre la ciencia no muy diferentes a las que vio Peirce (otro autor que tuvo una influencia muy reducida en Europa y cuyos seguidores americanos fueron despreciados durante mucho tiempo). Y esta sensi-

30 Compárese por ejemplo, las poco penetrantes observaciones de Eugen Fink en *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, p. 45.

bilidad es la que se transmitió a sus sucesores, y en primer lugar a Martin Heidegger[31].

En Heidegger se suelen distinguir, y con justicia, por lo menos dos períodos, el que culmina en la publicación de *Sein und Zeit* (1927) y el que comienza con el manuscrito *Beiträge zur Philosophie*, escrito en los años treinta y recientemente publicado. Este segundo Heidegger tiende a entender al primer Heidegger como un pensador todavía demasiado ocupado con la "superación" (*Überwindung*) de la metafísica, una empresa que en *Sein und Zeit* se llama con un nombre que prefigura ya el concepto de "deconstrucción" de Derrida[32]. Ese segundo Heidegger, quien está ya de vuelta de todo eso —de ahí la famosa *Kehre*— declara que hay que dejar que la metafísica se ocupe de sí misma y olvidarnos de tratar de superarla. Según Derrida, el segundo Heidegger no fue suficientemente radical en esa actitud y volvió a caer en la metafísica[33]. Y según Rorty en años más recientes, se puede decir otro tanto de Derrida. (Tal vez en este momento esté alguien diciendo otro tanto de Rorty, y todavía no oímos de él o ella.)

No es posible en unas cuantas palabras pretender siquiera esbozar el complejo pensamiento de Heidegger, y no voy a ser yo quien lo intente. Para los propósitos de este texto debo contentarme con destacar tres cosas. La primera es que ya en *Sein und Zeit* nos encontramos con una visión del ser humano (a quien con toda razón Heidegger ni siquiera quiere llamar "ser

31 Sin embargo, como he ejemplificado antes, hay que situar esta generalidad menos en las generalidades expresadas por Nietzsche sobre la *Wissenschaft* (como hace por ejemplo Fink), sino en la manera como creativamente se apropiaba de los resultados concretos que esa ciencia venía construyendo, y que iban desde los biológicos, biofísicos y fisiológicos hasta los de la crítica filológica, sea de Homero o de la Biblia.

32 Heidegger habla, en efecto, de *Destruktion*, que no es lo mismo que *Zerstörung*.

33 Cosa de la que sin ninguna duda Heidegger estaba parcialmente consciente, ya que alertaba a sus discípulos que esto era lo más difícil, y que la metafísica lo estaba acechando a uno en todos lados, y que cuando más se creía uno libre de ella, más probablemente era uno, una vez más, víctima inocente de ella.

humano", debido a todas las connotaciones metafísicas y ontoteológicas que ese título conlleva) radicalmente diferente de la que la tradición nos presenta, y muy especialmente la tradición cartesiana. Frente a esa concepción, que tiende a aislar a los seres humanos, a considerarlos como autoconciencias, en cierto modo separadas de su entorno social e histórico, y enfrentándose al mundo como un sujeto se enfrenta a su objeto de conocimiento, Heidegger nos presenta seres humanos arrojados en un mundo de sentidos, teniendo que tomar decisiones prácticas y actuar sobre ellas todo el tiempo y desde el principio, y sólo capaces del así llamado conocimiento objetivo mediante una serie de artificios. No es difícil reconocer elementos del pragmatismo en una concepción como ésta, y gracias a trabajos recientes estas similitudes (que podrían parecer audaces, sino es que absurdas) han quedado fuera de toda duda razonable[34].

La segunda cosa que quisiera destacar es que la obra de Heidegger se caracteriza desde el principio por lecturas en extremo osadas de los textos de la filosofía que logran, sin embargo, mostrar elementos en esos textos que nadie antes que él había logrado mostrar. Esas técnicas de lectura (e incluso la posibilidad de que los textos filosóficos tengan más de una lectura, y la sospecha de que la lectura obvia podría no ser la más rica o interesante) son las que, más que ningún otro rasgo, caracterizan la actitud asociada con el postmodernismo en filosofía.

Finalmente, su esfuerzo por entender la ciencia y la técnica contemporáneas (sin las cuales el mundo en que vivimos sería impensable) se encuentra entre los más penetrantes y originales que se hayan escrito jamás. Y de ellas se nutre también el pensamiento de corte postmoderno, aún cuando sus representantes no tiendan a hablar ni de ciencia ni de técnica de la manera directa y explícita que lo hacía el maestro de Friburgo.

34 Ver, por ejemplo, Mark Okrent, *Heidegger's pragmatism: Understanding, being, and the critique of metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.

De neo-positivistas a post-modernos

El positivismo lógico —e incluyo aquí la filosofía analítica, a pesar de ciertas diferencias de énfasis en ambos rubros— es el movimiento filosófico más vigoroso de este siglo (frente a él la fenomenología, el existencialismo y el marxismo siempre fueron fenómenos relativamente provinciales). Ninguna consideración sobre el postmodernismo en filosofía quedaría completa si no se tocase este asunto. Lo más fascinante del positivismo lógico es su honestidad intelectual; una honestidad intelectual sin límites, que fue lo que llevó al positivismo lógico a una especie de autorrefutación o autosuperación sin paralelo en la historia de la filosofía. Esta autorrefutación o autosuperación es lo que más claramente le da al positivismo lógico y la filosofía analítica su carácter postmoderno[35].

El positivismo lógico comienza su carrera a finales del siglo XIX en Praga, una de las tres grandes capitales culturales del imperio austrohúngaro (las otras eran Viena y Budapest). El nombre más importante es el de Ernst Mach. La obra de Mach se orienta desde el principio por la historia de la ciencia y la psicología de la ciencia[36]. Esa orientación se pierde como efecto de dos influencias que caracterizan al positivismo lógico en su primera fase. Una es el advenimiento de la lógica matemática, la cual es aplicada desde el principio a la filosofía de la física (Véanse los últimos capítulos de *The principles of mathematics* de Bertrand Russell, publicados en 1901) y va acompañada de una profunda desconfianza por toda consideración psicológica. La otra es la llamada crisis de los fundamentos que afecta la física desde fines del siglo XIX, pero que se va agudizando en las tres primeras décadas del siglo XX, hasta que la física tradicional es

35 Corresponde a Rorty, a cuya obra volveremos en su momento, el mérito de haber insistido sobre estas conexiones.

36 La obra más famosa de Mach es *Die Mechanik historisch-kritisch dargestellt*, publicada originalmente en 1883, aunque se basaba en escritos tempranos de 1872. (Como puede verse, otra vez un contemporáneo de Nietzsche).

substituida por la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, las cuales obligan a todos los filósofos interesados en la física, y esto incluye primordialmente a los positivistas lógicos, a enfocar su interés en estas nuevas disciplinas en detrimento de una comprensión histórica de las ciencias naturales. Los filósofos, en efecto, dejan esa tarea a los historiadores de la ciencia, a los sociólogos de la ciencia, o en el mejor de los casos a filósofos e incluso científicos relativamente heterodoxos (Duhem, Tannery, Maier, Koyré, Fleck, Merton), y no volverán al centro del interés hasta 1960, cuando Kuhn publica su *Structure of scientific revolutions*, en el órgano mismo del positivismo lógico, la *Encyclopaedia of Unified Science*[37].

En este grupo de investigadores dedicados a la comprensión de la ciencia que trabajan principalmente en la Europa continental (Viena, Varsovia, Berlín) y, tras el advenimiento del fascismo, en Inglaterra y los Estados Unidos, ocurren sin duda debates importantes (como el que separa a Popper de Carnap y Reichenbach), pero hay también una especie de consenso básico. Este consenso básico se va resquebrajando por una serie de trabajos nacidos dentro de la misma tradición y que se publican casi simultáneamente a comienzos de los años 50. Los autores en cuestión son Ludwig Wittgenstein, Paul Kurt Feyerabend y Willard van Orman Quine[38]. No se trata, por supuesto, de tres autores que hayan dicho lo mismo, pero las perspectivas que proponen han ido cambiando la discusión filosófica de una

37 Conviene mencionar que en el círculo de Viena se dieron algunas excepciones de investigadores que sí tenían interés en la historia de la ciencia; el más interesante de entre ellos es probablemente Edgar Zilsel, algunos de cuyos trabajos más importantes se reimprimieron en *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976.

38 Tal vez se puede considerar a Wittgenstein, fallecido en 1952, el más precoz de los críticos del positivismo lógico, puesto que no sólo se resistió desde fines de los años 20 a las exageraciones panfletarias del círculo de Viena y comenzó a formular algunas de sus ideas antipositivistas más fecundas en sus cursos de Cambridge de los años 30. Pero sólo la publicación póstuma de sus *Philosophische Untersuchungen* en 1953 da a conocer sus ideas a un público más amplio.

manera radical y han acercado la tradición analítica a posturas que podríamos llamar postmodernas.

Wittgenstein

Se recordará que se suele distinguir entre un Wittgenstein temprano y uno tardío. La actividad filosófica del primero termina poco después de la primera guerra mundial, tras la publicación, en 1921, de lo que Moore bautizó como *Tractatus logico-philosophicus*. En esta obra Wittgenstein traza los límites del lenguaje y los de la ciencia, no para decir que lo que está más allá de esos límites (lo que él llama *das Mystische*) no existe y son tonterías, sino para decir que justo de lo más importante para nosotros no podemos hablar con sentido. Tras un retiro filosófico de aproximadamente 10 años, Wittgenstein regresa a la filosofía, primero en Viena y luego en Cambridge y en los años 30 comienza un segundo período de actividad filosófica, uno de cuyos resultados más notables es la idea de que los conceptos humanos no corresponden a esencias fijables mediante definiciones precisas. El antiesencialismo es una constante del postmodernismo en filosofía, y la formulación de Wittgenstein es una de las más ingeniosas y profundas que se han dado. Imaginen ustedes que quieren definir lo que es un juego, nos dice Wittgenstein. Muy pronto pensarán que todo juego requiere competencia, o un número de jugadores mayor a uno solo, o reglas fijas, o la exigencia de ganar, o lo que ustedes quieran. Y Wittgenstein va mostrando que cualquiera de las notas definitorias que se les pudiera ocurrir falta en algún tipo de juego. El resultado neto es que no hay manera de definir lo que es un juego, por la sencilla razón de que no hay nada que sea un juego, sino más bien muchas cosas. Y que la relación que hay entre los juegos no es la relación de compartir un cierto número de características en común, sino es más del tipo de los parecidos

de familia: tengo la misma nariz que mi tío, pero los mismos ojos que mi abuelo y la misma risa que mi padre, pero no hay nada que todos los miembros de mi familia tengan en común. Dicho filosóficamente, no hay esencias. Pero he aquí que este es uno de los supuestos más profundos que la filosofía haya tenido jamás (aunque no la ciencia moderna, dicho sea de paso). Al ponerse en duda ese supuesto, se ponen en duda muchas cosas con él. Nada puede ser ya igual. El suelo debajo de nuestros pies comienza a moverse. Y las consecuencias para muchos proyectos filosóficos que dependen de él son inmensas. Por no mencionar más que una de ellas: los seres humanos no tendrían esencia.

Esta es una afirmación que encontramos en pensadores tan diferentes como Ortega y Sartre, de manera que algunos podrían llegar a pensar que después de todo las ideas de Wittgenstein no eran tan nuevas, dado que Ortega escribía cosas parecidas en los años 30 y Sartre en los años 40[39]. Pero, la postura de Wittgenstein es totalmente general, no "existencialista" en el sentido de poner al ser humano en un lugar especial. (Este lugar especial es justamente un rasgo no postmoderno.) De hecho, este lugar que ocupa el ser humano es tan especial, que tanto Ortega como Sartre nunca tomaron el antiesencialismo totalmente en serio: su tendencia fue más bien a pensar que la falta de esencia en el ser humano *es* la esencia del ser humano. La diferencia entre el antiesencialismo en Ortega o Sartre y el antiesencialismo de Wittgenstein se puede mostrar con una sencilla reflexión. Está claro que la idea de que el ser humano tiene una esencia conlleva muchas consecuencias, incluso políticas. Si el ser humano es el hijo de Dios o el portador de los derechos del ciudadano, sistemas filosófico-político completos comienzan a dibujarse, y con ellos una serie de posibles maneras

39 Quiero recordar aquí que la actividad del segundo Wittgenstein va de comienzos de los años 30 hasta su muerte en 1951: es, pues, totalmente contemporánea, y por supuesto también totalmente independiente de la obra de Ortega tanto como de las de los existencialistas franceses.

de oprimir y reprimir a quien pudiera no estar de acuerdo. Pero si la falta de esencia llegara a imperar como la esencia del ser humano, entonces surgiría una nueva opresión: nadie que creyera tener una esencia podría mantener y cultivar esta su creencia sino en secreto.

La falta de esencia *à la* Wittgenstein va potencialmente mucho más lejos: como dice Rorty, en una sociedad liberal postmoderna todo mundo tiene derecho a creer lo que quiera, incluso que tiene una esencia o que no la tiene, toda vez que no lo imponga a los demás ni pretenda que esto sea parte del sistema político como tal. Esta idea wittgensteiniana se manifiesta también en los famosos "juegos de lenguaje": hay muchos de ellos, todos jugamos en general varios, y todos se valen. Por cierto, la filosofía es sólo uno de ellos (o tal vez una familia de juegos de lenguaje) que padece la terrible enfermedad de creerse el único o el absoluto. De ahí que los escritos de Wittgenstein pretendan todo el tiempo "curar" al filósofo de semejantes obsesiones megalomaníacas. En este sentido, la obra de Wittgenstein también busca el fin de la filosofía.

Finalmente, muchos saben qué escritor tan original es Wittgenstein. Esta no es, en mi opinión, la menos importante de sus contribuciones al postmodernismo en filosofía. Aún su primer escrito, el *Tractatus*, a pesar de contener frases relativamente ordinarias, es un escrito fuera de lo común, y ello tanto por su peculiar ordenamiento (utilizando el sistema decimal para indicar el peso de cada proposición) como por el carácter casi poético de muchas de sus imágenes. En el Wittgenstein tardío el estilo se convierte cada vez más en un elemento inseparable de su pensamiento, de tal manera que no podemos tan fácilmente, como con Russell o Carnap, trasponerlo a frases diferentes sin afectarlo seriamente. Ya he sugerido antes que el postmodernismo en filosofía es, *last but not least*, una cuestión de estilo. Esto es obvio en autores como, digamos, Foucault o Derrida, y por supuesto en Nietzsche y Heidegger; pero lo es también en

Wittgenstein: y dentro de la tradición analítica se trata de algo profundamente nuevo e importante. Volveré sobre eso.

Feyerabend

El temperamento de Feyerabend, aunque se cruza con el de Wittgenstein en muchos aspectos (de hecho, Feyerabend escribió una de las mejores reseñas de las *Philosophische Untersuchungen*), también difiere en el énfasis. Su punto de partida es un tema que obsesionaba a los positivistas lógicos: el lenguaje observacional. Para el positivista lógico tradicional había una diferencia considerable entre la teoría y las observaciones. Y éstas eran lo único que legitimaba aquélla. Si esta legitimación era confirmadora (como en Carnap y Reichenbach) o refutadora (como en Popper), era relativamente secundario: la división entre teoría y observación era tajante[40].

En su tesis doctoral de 1951, Feyerabend ataca esta división y sugiere que las observaciones contienen teoría, es más: *son* teoría. Esto parecía la travesura de un estudiante bullicioso y rebelde —de hecho, a Feyerabend se lo ha llamado siempre el *enfant terrible* del positivismo lógico—; pero he aquí que se ha convertido poco a poco en la ortodoxia dentro la filosofía de la ciencia, hasta tal punto que acaso nos resulte imposible imaginar una situación histórica en que pudo creerse lo contrario. Como es sabido, Feyerabend desarrolló sus ideas contra el positivismo lógico hasta alcanzar la posición de su tratado *Against method* (cuya primera versión es de 1970), en que se trata de mostrar que las ciencias naturales no siguen un método susceptible de exposición en reglas, sino que aplican las reglas que les van

40 Esto no es del todo exacto: las propuestas de Popper, si bien no ponían en cuestión la diferencia entre teoría y observación, cambiaban radicalmente la idea que se tenía de la relación entre ambas. Sin este cambio de perspectiva las obras tanto de Feyerabend como de Quine son impensables.

sirviendo para el problema que tienen enfrente. De hecho, el eslogan provocador de Feyerabend, *anything goes* —tomado, por supuesto, de la famosa canción de Cole Porter, y esto es característico de la irreverencia de Feyerabend—, "todo se vale", se ha utilizado muchas veces como un epítome del postmodernismo en filosofía.

A estas ideas en filosofía de la ciencia Feyerabend fue añadiendo en años subsiguientes otras de carácter más político, según las cuales las democracias modernas (o mejor dicho: postmodernas) deben resistirse a la invasión de la autoridad científica en la vida diaria, utilizar sus resultados de manera selectiva y pragmática (como lo hacen los científicos mismos) y cultivar otras tradiciones además de la científica. Es indudable que nos encontramos aquí con un pensador profundamente postmoderno.

Finalmente, unas palabras sobre el estilo de Feyerabend. En sus primeros escritos podemos observar un estilo cuya cadencia no delata mucho al espléndido escritor iconoclasta en que habría de convertirse. Sus últimos escritos están llenos de bromas y ataques inmisericordes contras sus casi siempre inferiores adversarios. Con todo, no podemos observar diferencias estilísticas extremas con respecto, digamos, a un Russell: Feyerabend es en cierto modo un Russell exacerbado al extremo. Pero, aunque se trata de un estilo rico, hermoso e imaginativo, que por momentos recuerda al de su compatriota Karl Kraus, caro a Wittgenstein, no tiene la fuerza evocadora de este último. No podemos encontrar aquí, por lo tanto, un postmodernismo formal en Feyerabend. Creo que su contribución artística está en otro lado, a saber en su *teatralidad*. Conviene recordar que Feyerabend fue originalmente hombre de teatro —incluso actor— y esto vino a reflejarse después en el tipo de desplantes y actuaciones públicas que brindó en espectáculo. Hay quien lo considera un *clown* de la filosofía, y no me parece demasiado errado (estoy seguro de que a Feyerabend le hubiera gustado pasar a la historia de esa

manera). Pero que, enmedio de la gran seriedad de los neopositivistas y el tono solemne de sus escritos (recuérdese por ejemplo la crítica de Carnap a Heidegger), haya podido aparecer un *clown* y haya mostrado que la filosofía es también juego, circo y diversión, es en mi opinión un rasgo postmoderno que no debemos olvidar, sobre todo si consideramos que va acompañado, en el caso de Feyerabend, de una erudición envidiable, tanto sobre la historia de la ciencia y la filosofía como sobre la historia del arte.

Quine

Frente a la figura irreverente y los desplantes provocadores de Feyerabend, la figura de Quine es extremada y casi aburridamente respetable. Después de una trayectoria impecable en la que destacan trabajos originales sobre lógica matemática y teoría de conjuntos, Quine comienza a escribir a fines de los años 40 sobre temas más propiamente filosóficos, hasta que en 1951 suelta una verdadera bomba: su célebre artículo "Two dogmas of empiricism". Para entender la importancia de este trabajo, hay que recordar que una de las concepciones que subyacen a las diferentes versiones del positivismo lógico es la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos, que Kant propusiera en 1781 y Frege reinterpretara, más de un siglo después, en 1884[41]. Gracias a esta distinción era posible resolver el problema de la demarcación entre ciencia y no-ciencia (metafísica); sin ella no era posible. Lo que Quine mostró es que la distinción es profundamente falsa, ya que no hay manera de explicarla sin recurrir a nociones que la presuponen.

El ataque de Quine a la distinción, que es extremadamente sutil y delicado, culmina en la tesis de que la ciencia no es un

41 Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, 1884, pp. 3-4.

conjunto de proposiciones susceptible de ser confirmadas o refutadas en aislamiento de la teoría. Esto es lo que se llama el holismo: las teorías enfrentan el tribunal de los hechos empíricos en bloque, no en partes; y el bloque que forma la ciencia no tiene partes privilegiadas que pudieran ser inmunes a revisión. Esto vale incluso para la mismísima lógica. Es imposible resumir las consecuencias que estas tesis de Quine han tenido sobre la filosofía subsiguiente. De hecho, puede decirse que Quine, un hombre enteramente educado dentro del positivismo lógico (discípulo incluso de Carnap), fue el que dio el golpe fatal a este movimiento intelectual: esto es lo que quiero decir cuando digo que el positivismo lógico fue honesto hasta el final, y acabó destruyéndose utilizando sus propios métodos. La integridad de su postura y sus métodos alcanzó "su mejor hora" en las manos de su verdugo Quine. Ni Wittgenstein ni Feyerabend, al fin espíritus heterodoxos y rebeldes, hubieran podido tener el efecto que tuvo Quine. Y de ahí su importancia y su influencia.

Pero no solamente el holismo es una doctrina que prácticamente cualquier postmoderno utiliza (si bien a veces de manera algo primitiva y trivial), sino que notamos en Quine un rasgo también relacionado con el postmodernismo en filosofía: su estilo como escritor. Hasta Quine, la cuestión del estilo no ocupaba propiamente un lugar en la filosofía analítica: Wittgenstein estaba demasiado lejos de la ortodoxia y Feyerabend, como dije, no es un innovador profundo de la escritura filosófica. Pero cuando Quine inicia su extraordinario tratado de lógica y filosofía *Word and object*, publicado en 1960, con las palabras "Language is a social art", algo muy importante ha iniciado. No puedo entrar aquí en mayores detalles, pero conviene decir que la manera de escribir —evocadora, imaginativa y en suma propiamente literaria— inaugurada por Quine ha ido cambiando el panorama escritural de la filosofía cada vez más. Entre los estilistas que habría que mencionar como siguiendo sus pasos en esta dirección quisiera destacar aquí a Nelson Goodman,

Stanley Cavell y Donald Davidson, todos ellos tan brillantes filósofos como escritores originales.

Los herederos

Todas las posturas importantes que han surgido en el mundo de la filosofía analítica después de Quine llevan su marca, y todas han tendido a favorecer posiciones cercanas al postmodernismo. De ahí que un Rorty no se canse de insistir en que los discípulos de Quine (por ejemplo Davidson y Putnam) están llegando al mismo lugar al que, por su lado, se han acercado Foucault, Derrida y Lyotard partiendo de supuestos y tradiciones muy diferentes. Esto en sí mismo es un acontecimiento filosófico de enorme importancia, si el diagnóstico de Rorty es correcto. Volveré sobre ello más adelante. Los casos de Cavell y Goodman, que he mencionado antes, son diferentes: ninguno de los dos es, propiamente, un discípulo de Quine, y ambos han ido desarrollando filosofías sumamente originales y poderosas; pero la influencia de Quine sobre ellos ha sido importante. Aunque no puedo detenerme en sus obras, quisiera insistir en que las obras de ambos son centrales a cualquier intento de comprender el paso del neopositivismo al postmodernismo.

Por lo demás, habría también que hablar de todos aquellos desarrollos teóricos más o menos paralelos que han tenido lugar fuera de la filosofía desde que Wittgenstein, Feyerabend y Quine comenzaron a escribir y que van en la misma dirección. Me refiero a las investigaciones sobre la irracionalidad humana de los psicólogos cognitivos y los psicólogos sociales; a la nueva teoría psicológica de los conceptos como prototipos; a la nueva teoría lingüística de las metáforas; a la teoría de los sistemas autopoiéticos en biología celular y en neurofisiología (o incluso en las ciencias sociales y las humanidades); a las múltiples teorías que se suelen agrupar bajo el nombre genérico de conexionismo

y redes neurales; a la semántica de situaciones; a las lógicas no clásicas (relevantes, paraconsistentes, difusos, etcétera), y a muchos otros trabajos que no puedo siquiera enumerar aquí, algunos de los cuales son relativamente independientes de las ideas de los filósofos que he descrito antes, mientras que otras se inspiran fuertemente en ellas. En todo caso, no hay desafortunadamente espacio para siquiera esbozar estos importantes trabajos desarrollados en los últimos 30 o 35 años (algunos de ellos incluso en los últimos 20 años solamente); pero todas ellas, de diversas maneras, han ido ayudando a quebrar las viejas ideas heredadas de la tradición filosófica y nos obligan a pensar sobre el mundo de una manera radicalmente diferente. Si, como creo, el postmodernismo en filosofía es ante todo una consecuencia del surgimiento de la ciencia moderna, entonces es una especie de justicia poética que los avances conceptuales más interesantes de nuestro tiempo no estén ocurriendo en los departamentos de filosofía, sino en los laboratorios científicos[42].

Mencionaré aquí, aunque sea brevemente, a aquellos movimientos sociales animados de un esfuerzo teórico que, desde los años 60, han ido apareciendo en los países industriales en defensa de minorías oprimidas o bien de puntos de vista, perspectivas y sistemas de valores marginalizados: el movimiento de los derechos civiles, el movimiento indígena americano, el movimiento *hippie*, el movimiento contra la guerra de Vietnam —inicio del movimiento pacifista general e internacional—, el movimiento feminista, el movimiento ecologista, el movimiento de los derechos humanos, el movimiento homosexual —pero también el redescubrimiento de las tradiciones religiosas y meditativas de Oriente en Occidente y, por supuesto, los diferentes fundamentalismos, sean ellos sionistas, cristianos, musulmanes o provenientes de persuasiones religiosas con un número menor de miembros y doctrinas menos conocidas. Algunos de estos movi-

42 De algunos de estos desarrollos hablo en otro lugar ("Hacia una nueva filosofía del trabajo", *Debate feminista*, año 4, vol. 7, Marzo de 1993, pp. 129-167).

mientos presentan afinidades muy claras con el postmodernismo, mientras que otros recuerdan más bien posturas premodernas. Sin embargo, aún en estos casos, las visiones que acompañan a estos movimientos tienen fuertes componentes románticos, y el romanticismo es, como dije antes, el primer movimiento de revuelta contra la sociedad y la cultura modernas, y en este sentido limitado un precursor del postmodernismo.

Ahora bien: sean cuales fueren las conexiones teóricas *directas* entre estos movimientos sociales, hay una fuerte conexión *indirecta* que es todavía más importante. Todos estos movimientos —y muy especialmente el movimiento feminista, que es actualmente el que presenta un desarrollo teórico mayor— nos enfrentan a la diversidad: las sociedades contemporáneas, en particular las más desarrolladas, son sociedades eminentemente plurales, polifacéticas, descentradas, perspectivistas, sin puntos de vista privilegiados. Esta es la característica más obvia del postmodernismo a nivel social y político. Sería posible mostrar, sin embargo, que, si bien a nivel de rebelión constante y constantemente diversificada, esta pluralidad postmoderna ha explotado en los últimos 30 ó 40 años (también en los 50, se recordará, hubo ya los "rebeldes sin causa" en Estados Unidos), sus antecedentes son bastante más antiguos, y en mi opinión van desde el *shock* cultural que significó el descubrimiento de América, y que reinició el escepticismo y relativismo europeos, hasta el derrumbe del tercer *Reich*, que es en cierto modo el último intento político por instaurar una sociedad unificada y centrada[43].

Volviendo a nuestro tema central —la filosofía— el autor que más claramente manifiesta en sí mismo estos enormes cambios de perspectiva que nacieron dentro del positivismo

43 Otros dirán que los sistemas totalitarios ruso, chino, albano, coreano, vietnamita y cubano son ejemplos de lo mismo. Algunas de estas ilusiones esencialistas han desaparecido recientemente; otras todavía no terminan. En cierto modo se tendría razón al argumentar que son parte del mismo fenómeno. Con todo, creo que el derrumbe del nazismo es aún más significativo que el del marxismo.

lógico y la filosofía analítica es Richard Rorty, cuya actividad literaria se inicia el mismo año que la de Foucault, en 1961. Es imposible expresar en pocas palabras el rico contenido de una obra tan polifacética y tan sutil como la de Rorty, a quien debemos una síntesis de la tradición anglosajona con la de la Europa continental que sólo tiene su rival en la obra de Habermas. Para comenzar a entender su obra, debemos contrastarla con las de los otros filósofos postmodernos, que es el tema al que me dedico en la siguiente sección.

Descifrando el paisaje contemporáneo

El positivismo lógico —incluyendo, como ya dije, lo que se llamó después la filosofía analítica— nació en Europa Central, pero se vio forzado por el nazismo a emigrar. Y mientras se desarrollaba (en la dirección que he esbozado anteriormente) en los países receptores, en parte Gran Bretaña —donde la filosofía analítica era originalmente el asunto de un puñado de personas y no constituía una ortodoxia— y sobre todo en Estados Unidos —donde conquistó las universidades a gran velocidad, se alió al conductismo naciente y entró en un pacto provisional con el pragmatismo nativo a través del operacionalismo—, en la Europa devastada nos encontramos con tradiciones filosóficas divididas y provincializadas. En este contexto es obligado mencionar la importancia del psicoanálisis, cuyos representantes principales se vieron obligados también a emigrar a los países anglosajones. Una de las muchas maneras como es posible describir la influencia del psicoanálisis sobre el postmodernismo en filosofía es tocando uno de los problemas más candentes de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas: el problema de la identidad.

Si bien este problema tiene un cierto renombre filosófico que se remonta a las discusiones de los empiristas sobre ciertos

presupuestos cartesianos tocantes a la concepción grecocristiana del alma, nunca se trató de un problema central. Las conclusiones extremas de un Hume (quien confesaba olvidarlas él mismo en cuanto dejaba el escritorio y se ponía a jugar *bridge* con sus amigos) fueron incorporadas por Kant en los paralogismos de la razón pura y con ello se volvieron relativamente inofensivas. Las grandes especulaciones filosóficas del siglo XIX o bien apenas tocaban estos problemas o bien ignoraban los desafíos empiristas, de tal manera que la filosofía de los epígonos a finales del siglo XIX estaba dominada por una idea ultracartesiana: la de la capacidad introspectiva del ser humano. El ser humano era en esta concepción ante todo autoconciencia. Ya vimos antes que el pragmatismo atacó de raíz esta concepción cartesiana; y la misma actitud crítica vemos en el ascenso del conductismo en la psicología estadounidense de comienzos de siglo. Pero importa resaltar que Freud, con su exploración del inconsciente, inicia un ataque contra la identidad personal que tuvo una influencia mucho más amplia y duradera, no sólo en la filosofía, sino en la cultura y la sociedad en general. Para no citar sino una frase memorable (tomada de la octava de las *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*):

> El psicoanálisis trata de probarle al ego que no es señor ni en su propia casa, sino que depende de escasas informaciones sobre lo que está ocurriendo inconscientemente en su vida mental.

Aquí tenemos el testimonio claro de una de las posturas más claramente asociadas con el postmodernismo: la identidad personal se desvanece para dar lugar a una multiplicidad de instancias internas. Esta es una postura que en años más recientes ha encontrado eco en las investigaciones de filósofos, economistas, neurocientíficos y biólogos[44]. Es como si la multiplicidad y di-

44 Tal vez el análisis más brillante que explica la influencia de la concepción freudiana así como su radicalidad, ha sido ofrecido por Donald Davidson, discípulo de Quine, en su artículo "Paradoxes of irrationality" (*Philosophical essays on Freud*,

versidad de las sociedades industriales contemporáneas se reflejara en la manera como entendemos lo que pasa en el interior de cada uno. Y se trata de un complejo temático indisolublemente ligado a la problemática de la racionalidad, que, como todos sabemos, es el estandarte de la modernidad. Junto con la pérdida de la identidad personal se pierde también en gran parte la idea clásica de la razón, tanto pura como práctica.

Trataré de mostrar cómo las tradiciones francesa y alemana, aunque ambas marcadas por el psicoanálisis, han tendido en direcciones divergentes. Y aunque necesitamos entender las dos tradiciones para entender qué es el postmodernismo, debemos también medir las diferencias tanto entre ellas como incluso al interior de cada una. Es en este contexto que la comparación con el desarrollo independiente del positivismo lógico y la filosofía analítica resulta particularmente esclarecedor.

Antes de pasar a ello, sin embargo, debo advertir que no voy a poder tocar sino una pequeña parte de estas tradiciones: ni la filosofía francesa contemporánea se reduce a Foucault, Derrida y Lyotard, ni la alemana a la escuela de Frankfurt. En ambos países tenemos otros filósofos vigorosos y originales que sería necesario poner en relación con el postmodernismo en filosofía[45]. Y tampoco he podido tocar las tradiciones italianas y española, las cuales, después de un cierto período de estagna-

Richard Wollheim y James Hopkins (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 1982, pp. 289-305); *Cfr.* también Richard Rorty, "Freud and moral reflection", *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, Nueva York, 1991.

45 De la tradición francesa (incluyendo la belga) quisiera aquí indicar la enorme importancia de los trabajos de Chaïm Perelman, Paul Ricoeur, Michel Serrès y Vincent Descombes, aunque todavía no habría que olvidar los de Gilles-Gaston Ganger y Jules Vuillemin; entre los alemanes me parecen especialmente relevantes para nuestro tema las obras de Hans-Georg Gadamer, Arnold Gehlen, Helmut Plessner, Gernot Böhme y Odo Marquard, y a otro nivel las de Ernst Tugendhat así como las de los miembros de la escuela de Erlangen fundada por Paul Lorenzen.

ción, me parecen tener un interés creciente[46]. El último gran ausente en esta conferencia está formado, naturalmente, por las tradiciones filosóficas más o menos subterráneas de la Rusia soviética y de los países hasta hace muy poco dominados por ella: se trata aquí de una verdadera cascada de lógicos, filósofos y ensayistas sumamente originales, de cuya verdadera magnitud apenas ahora comenzamos a darnos cuenta, conforme el derrumbe del comunismo les va permitiendo salir de esa semiclandestinidad en que vivían, pensaban, conversaban y escribían[47]. Una consideración cuidadosa de sus obras será indispensable para cualquier estudio del postmodernismo, tanto dentro como fuera de la filosofía.

Tras este breve excurso sobre algunas de las cosas que faltaría por hacer, procedo a examinar ahora los casos sin duda más famosos de nuestra época.

Contacto en Francia

El psicoanálisis no parece haber tenido una influencia decisiva sobre la fenomenología; de hecho, se considera generalmente

46 La tradición italiana en postmodernismo no se reduce de ninguna manera, como creo que a veces se piensa en nuestro medio, a la obra de Gianni Vattimo (la cual, dicho sea de paso, me parece francamente supravalorada); antes bien, se remonta, como casi todo en la Italia filosófica, a la obra monumental de Benedetto Croce (véase por ejemplo su crítica, en varios aspectos tan postmoderna, al concepto de género en literatura). De hecho, quisiera aquí llamar la atención más bien sobre los trabajos, de proporciones realmente nietzscheanas y tan interesantes como poco conocidos, de Emmanuele Severino, que se inician ya en 1958. Y probablemente habría que examinar muchas otras cosas. En cuanto a los españoles, el excelente comienzo que hicieran en las primeras décadas de este siglo con Ortega y Gasset, un filósofo que debemos seriamente revalorar, se desmoronó con la guerra civil y la imposición de la dictadura franquista. Sin embargo tras la caída de Franco los españoles están viviendo un verdadero renacimiento filosófico que es difícil abarcar. Aquí me contento con destacar la original obra de Victoria Camps.

47 Una imagen de estos ambientes nos la proporcionan dos expulsados de este mundo: Alexander Sinoviev (ver por ejemplo *Lichte Zukunft*, traducción alemana, Diogenes, Zürich, 1978) y Tzvetan Todorov (*Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*, prefacio, traducción española, Siglo XXI, México, 1991).

que el interés unilateral de Husserl por los fenómenos conscientes le habría impedido siquiera prestar atención a Freud[48]. Este desinterés parece haberse comunicado a sus discípulos. En efecto, sabemos que Heidegger colaboró con el psicoanalista suizo Medard Boss —creándose lo que se llama *Daseinsanalyse*, que es una forma heterodoxa de psicoanálisis— y sabemos que Heidegger ejerció una enorme influencia sobre Lacan; pero sabemos también que Heidegger encontraba las teorías de Freud artificiosas y arbitrarias. Por su parte, Sartre, Beauvoir y Merleau-Ponty, aunque leyeron a Freud, tuvieron una actitud más bien escéptica ante sus ideas (cada uno por razones parcialmente distintas). Ahora bien, la influencia que me interesa a mí resaltar aquí es la que el psicoanálisis tuvo sobre uno de los filósofos más originales que ha producido Francia: Gaston Bachelard.

Es sabido que la tradición francesa en historia de la ciencia a la vuelta del siglo es una de las más interesantes y fecundas: basta pensar en los nombres de Pierre Duhem y Paul Tannery, a quienes luego se les uniría el emigrado ruso Alexandre Koyré. Se trata de una tradición no positivista e impregnada del espíritu filosófico; pero se trata también de una manera de hacer historia que examina textos y reconstruye pensamientos sobre la base de lo que en esos textos se hace explícito. En cambio, la tradición inaugurada por Bachelard interroga esos textos desde una perspectiva mucho más psicológica y a fin de cuentas psicoanalítica[49]. Este modo de hacerse cargo de los textos, que se refleja entre

48 Con todo, manuscritos publicados recientemente y otros aún inéditos parecen indicar que este interés no era tan obsesivo y unilateral como nos parece a la luz de sus escritos publicados (*Cfr.* Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht, 1993). Sería necesario leer también la voluminosa correspondencia cuya publicación completa se inició hace unos meses (Edmund Husserl, *Briefwechsel*, 10 vols., Kluwer, Dordrecht).

49 Psicoanalítica es también la inspiración de Georges Bataille, otro personaje importante para entender la peculiar tradición francesa en filosofía después de la posguerra. En cambio, los estudios psicológicos de un Mach tenían un carácter muy diferente, y más parecido al tipo de estudios que encontramos hoy en día en la psicología cognitiva.

otras cosas en la investigación de textos más extraños y recónditos que los que la historia tradicional de la ciencia tiende a tomar en cuenta, crea escuela en Francia. Los dos autores más importantes en este sentido son George Canguilhem y Michel Foucault. De estos autores, es sobre todo Foucault a quien asociamos hoy en día con el pensamiento postmoderno: su crítica al sujeto y su obsesión con el discurso, el conocimiento y la verdad como manifestaciones del poder son de sobra conocidas y no insistiré más sobre ello.

Poco tiempo después de Michel Foucault, cuya actividad literaria se inicia bien entrada la posguerra en 1961, aparece un nuevo astro en el paisaje parisino: Jacques Derrida, quien se inicia en 1967 con su extraordinaria crítica a la fenomenología de Husserl. Ambos autores, aunque trabajando bajo inspiraciones diversas, son tal vez las figuras más señeras que asociamos hoy en día con el postmodernismo en filosofía. Manifiestan, sin embargo, una profunda diferencia. Derrida se dedica principalmente a la disección (deconstrucción, como dice él) de textos filosóficos, a los cuales añade, pero sólo de vez en cuando, algún texto que se clasificaría tradicionalmente como literario; de hecho, parte del juego de lenguaje que juega Derrida es hacer aparecer los textos filosóficos como textos literarios y viceversa[50]. Foucault, por el contrario, rehúye la interpretación de textos filosóficos, y la mayoría de los textos literarios que utiliza están ahí para sustentar el análisis de otro tipo de textos muy diferente, a saber los de médicos, economistas, políticos, confesores espirituales, jueces, escribanos y otras personas que ejercen el poder

50 Sobre el tema consúltese la excelente discusión del "Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur" en J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 219-247. En algunas de sus últimas obras Derrida se dedica también al análisis de pinturas, que él considera como un tipo especial de textos. Aunque a primera vista ésta podría parecer una disolución todavía más radical de la diferencia mencionada, la verdad es que Foucault había comenzado mucho antes (y de hecho los historiadores de las mentalidades habían aprendido a hacerlo de los historiadores del arte mucho antes aún).

efectivo en las sociedades y culturas que Foucault estudió hasta su muerte, ocurrida hace diez años. De ahí, pues, que la influencia de Derrida tenga lugar primordialmente en los departamentos de literatura de las universidades, mientras que la de Foucault antes que nada concierne los departamentos de ciencias sociales. Todo ocurre como si para Foucault el discurso filosófico fuera un mero reflejo de otros discursos más poderosos y significativos; mientras que Derrida parece creer que el discurso filosófico de alguna manera engendra los otros discursos[51]. Aquí no puedo detenerme en los estilos de Foucault y Derrida; pero tal vez no es necesario, puesto que se trata aquí del aspecto más familiar de sus escritos, así como el que más específicamente dificulta la lectura de ellos. Independientemente de como se juzgue ambos estilos —entre sí muy diferentes por cierto—, no cabe duda de que se trata de desviaciones notables del modo tradicional de escribir. La *clarté* francesa era famosa por lo menos desde Descartes, y en cierto sentido los estilos inaugurados por Foucault y Derrida en la filosofía francesa —no imaginables antes de sus obras— pueden interpretarse como una crítica fundamental al cartesianismo.

No cabe duda, por otra parte, que las propuestas tanto de Foucault como de Derrida tienen una fuerte inspiración de izquierda, lo mismo que sus actividades políticas concretas la tuvieron. Otro tanto pasa con la tercera figura más famosa del postmodernismo en la filosofía francesa, Jean-François Lyotard, quien pasa de una postura marxista, a través primero de Freud y luego de Nietzsche, a una clara actitud postmoderna. De hecho, mientras que ni Foucault ni Derrida se declararon jamás postmodernos, Lyotard sí lo ha hecho. En particular, la fama internacional de Lyotard se debe en primer lugar probablemente a un librito publicado en 1979 bajo el título *La situation postmoderne: rapport sur le savoir*. Este librito es el primero también

51 Este es el punto que Rorty critica más frecuentemente en la obra de Derrida en los varios ensayos que dedica a comentarla.

que busca aclarar el significado del postmodernismo *en filosofía*. Dicho sea de paso, recuerdo haber leído en algún lugar que el término "postmodernismo" fue usado primeramente durante la república de Weimar por varios artistas, aunque en un sentido divergente al que ahora nos ocupa[52]. En un sentido que va aproximándose al sentido contemporáneo, sin embargo, el término fue enarbolado como bandera por algunos teóricos de la arquitectura en los años 40 y por críticos literarios en los 50[53]. Con todo, como espero haber mostrado, el fenómeno que designamos con el término es mucho más antiguo que el uso del término mismo; y espero que no sea simplemente chauvinismo profesional por mi parte situar su primera aparición en la filosofía, y justamente, como he sugerido antes, en las obras de Peirce y Nietzsche.

Como quiera que ello sea, vale la pena reseñar brevemente las tesis del libro de Lyotard. El libro de Lyotard fue escrito a petición del Consejo de Universidades del gobierno de Quebec. El propósito era diagnosticar el estatuto del saber, y por tanto de las universidades, en las sociedades industriales avanzadas. Lyotard comienza su diagnóstico con la constatación de que el saber es ante todo una mercancía, y por cierto una mercancía cuyos procedimientos (la palabra es de Luhmann) o, si se prefiere, mecanismos de producción, almacenamiento, transporte y consumo están siendo revolucionados por las tecnologías electrónicas y cibernéticas que son la marca más característica de la posguerra y que desde el año en que escribió Lyotard han seguido desarrollándose a velocidad creciente: radio, teléfono, televisión, satélites de telecomunicación, video, computadoras personales, fax, correo electrónico. En este contexto se plantea para Lyotard la pregunta de quién decide qué cosa es saber, y

52 Margaret Rose detectó el uso del término "postmoderno" en el historiador Toynbee y "postmodernismo" en críticos literarios norteamericanos de la poesía latinoamericana, pero se trata de sentidos relativamente locales (*op. cit.*, pp.18-19).

53 M. Rose, *op. cit.*, pp. 6-8; *Cfr.* A. Huyssen, *op. cit.*, p. 356.

cuál es la legitimación política de quienes decidan eso en las sociedades industriales avanzadas, siendo éste un problema que rebasa y cuestiona la autoridad de los gobiernos nacionales.

La tendencia heredada de la modernidad es plantear este género de preguntas, nos dice Lyotard, en uno de dos marcos teóricos alternativos: el funcionalismo sistémico (la sociedad es un todo unificado que funciona y todas nuestras acciones, incluso las que producen, almacenan, transportan y consumen saber, contribuyen al buen funcionamiento del sistema) frente a la teoría crítica de inspiración más o menos marxista (la sociedad no es un todo, sino que está fundamentalmente dividida y nuestras acciones sirven cada vez a intereses específicos enfrentados a otros intereses específicos). Lyotard sugiere que la solución habermasiana de distinguir "tipos" de saber, uno apropiado para la dominación tecnológica de la naturaleza y otro de carácter interpretativo y emancipatorio, es totalmente insuficiente y en rigor inapropiada desde la perspectiva "postmoderna", que es la de las sociedades industriales avanzadas.

Para Lyotard este tipo de distinciones y compromisos supone que la sociedad moderna está todavía centrada en el Estado, dependiente de los símbolos de la Nación, y compuesta de Individuos. Todas estas son creencias típicamente *modernas* que no responden a las realidades múltiples y flexibles, donde cada uno de nosotros participamos en juegos de lenguaje muy diversos, pertenecemos a muchas organizaciones y podemos siempre alterar las reglas del juego. Lyotard se complace en hacer referencia a nuevos planteamientos de la teoría de sistemas, según los cuales el orden estático nunca se mantiene, sino que tiende a degenerar en desorden, mientras que la flexibilidad y pluralidad crean desórdenes locales en el orden global, pero de tal manera que este orden global se nutre de esos desórdenes para sobrevivir como orden global. La inflexibilidad y la rigidez sólo son posibles en ordenamientos sistémicos de poca complejidad, que no es el caso de las sociedades industriales avanzadas.

Esta compleja red de relaciones en que se encuentra un individuo es el lugar de despliegue de un tipo de saber que Lyotard llama narrativo y que siempre ha sido parte básica de lo social. Mientras que Habermas ha criticado siempre la reducción cientista del conocimiento a la ciencia, y ha defendido la existencia de otros conocimientos que no son científicos (por ejemplo, según su interpretación, el psicoanalítico), Lyotard va más lejos aún y sugiere que el saber narrativo no es una forma de conocimiento y conlleva juegos de lenguaje muy diferentes que los propios a todo conocimiento, sea éste científico o no[54]. Ahora bien, la crisis del saber científico moderno reside, según Lyotard, en buena medida en las narraciones (o metanarraciones) que durante los siglos XVIII y XIX se inventaron para legitimar el saber científico y las instituciones universitarias —la ciencia como emancipadora de los pueblos y la ciencia como parte de una enciclopedia filosófica— cayeron víctimas tanto de la inmensa diversificación y especialización de las ciencias como de contradicciones entre los ideales políticos y la práctica científica. De esa crisis surge la "situación postmoderna", que para Lyotard es justamente una crisis de legitimación del saber al tiempo que una crisis de compatibilidad entre la idea de justicia social y la diversidad moral y cultural que caracteriza las sociedades industriales avanzadas. Lyotard, en efecto, rechaza enfáticamente la solución de Habermas: el ideal comunicativo del consenso como resultado de un discurso racional y libre de dominación le parece imposible, y en rigor indeseable, en la sociedad contemporánea. Para entender este debate, debemos revisar brevemente la tradición alemana.

54 Mi acuerdo fundamental con este tipo de tesis se desprende de mi artículo citado antes, aunque yo tiendo menos a poner el énfasis en el saber narrativo que en el saber práctico (*Cfr.* también "The active self: beyond dualism", *History and Philosophy of Psychology Newsletter*, núm. 13, noviembre 1991, pp. 4-16, así como "Deep dualism", *International Journal of Applied Philosophy*, vol. 7, núm., 2, invierno 1992, pp. 33-34, escritos ambos en colaboración con Patricia Shipley).

Diálectica de la modernidad

En medio de la crisis económica, política y social que caracteriza la república de Weimar surgen, como todos sabemos, un gran número de pensadores originales en todos los campos de la cultura alemana[55]. Entre ellos se cuentan los fundadores de lo que luego se llamaría la Escuela de Frankfurt. No es posible reseñar aquí los numerosos trabajos surgidos de esta escuela. Baste decir que a la influencia de Marx se añadió, sobre todo durante la emigración forzada por el nazismo, la influencia de Freud. Uno de los productos más notables de esta doble influencia es, sin duda, ese curioso libro que es *Dialektik der Aufklärung*, escrito por Max Horkheimer y Theodor Wiesengrund Adorno durante el exilio en los Estados Unidos y publicado en 1947. Es un libro, dicho sea de paso, cuya naturaleza fragmentaria es una premonición de estilos ya postmodernos.

Como se sabe, la tesis central de este libro es que la ilustración acaba devorándose a sí misma, acaba produciendo lo contrario de los ideales emancipatorios y liberadores que la hicieron surgir: es razón que engendra sinrazón. Aunque comparten la idea de dialéctica que ya había sugerido Marx, su conclusión es pesimista: para Marx, los ideales que llevaron a la burguesía al poder, serían utilizados por el proletariado para derrocar a la burguesía; para Horkheimer y Adorno, esos mismos ideales han engendrado un sistema dominado por la razón instrumental del que no es posible salir y que va más allá de las diferencias ideológicas entre capitalismo y socialismo. Frente a esa razón instrumental se alza una razón crítica que, sin embargo, parece impotente para crear otra cosa que espacios locales de libertad.

El sucesor de Horkheimer y Adorno, Jürgen Habermas, se ha planteado como proyecto filosófico el de ampliar los márgenes

55 Una excelente introducción a la vida cultural alemana durante la república de Weimar la ofrece Peter Gay en su *Weimar culture: the insider as outsider*, Harper & Row, Nueva York, 1968.

en que esa razón crítica puede moverse. A diferencia de Horkheimer y Adorno, Habermas es un ferviente admirador de la democracia, en particular del sistema creado en la Alemania de posguerra. Su propuesta debe considerarse como uno de las más importantes de este siglo: se trata de un inmenso proyecto de síntesis que por vez primera desde Kant trata de asimilar las mejores tradiciones, tanto en la Europa continental como en el mundo anglosajón. La crítica usual a Habermas desde el postmodernismo es que no reconoce la diversidad y pretende imponernos un ideal argumentativo universal que lleva a un consenso pretendidamente racional que, en un mundo dominado por la diferencia, sólo puede terminar en opresión. Sin desdeñar lo que esta crítica tiene de justo, conviene recordar que esas críticas raramente entran en el detalle; y es en el detalle donde Habermas es, en mi opinión, más fuerte.

Habermas es probablemente el más grande y enjundioso polemista de la filosofía contemporánea: ha discutido incansablemente con prácticamente todos los filósofos de nuestro tiempo. En todas esas discusiones ha defendido una síntesis del ideal democrático con el ideal socialista, a la cual llama él el "proyecto de la modernidad". En este sentido, hay muchos que tienden a considerarlo todo menos un representante del postmodernismo en filosofía. Pero estas son etiquetas fáciles que no deben cegarnos ante el hecho claro de que Habermas es un hijo de nuestra época. No es ciego a la diversidad cultural; pero tampoco cree que esa diversidad sea incompatible con la discusión racional[56]. Aquí se inscribe una parte central de la disputa entre Habermas, por una parte, y Lyotard, Luhmann y Rorty, por otra parte[57].

56 Muy iluminadora en este respecto es la entrevista que Jean-Luc Ferry le hizo a Habermas en 1989 ("Grenzen des Neuhistorismus: Gespräch mit Jürgen Habermas", *Die Neue Gesellschaft*, año 36, núm. 4, abril 1989, pp. 370-374; traducción inglesa: *Universalism vs. communitarianism: contemporary debates in ethics*, David Rasmussen (ed.), the MIT Press, Cambridge, Massachussetts, 1990, pp. 206-213).

57 En este contexto importa resaltar también el hecho de que Luhmann le reprocha a Habermas que éste elabore una teoría de la acción comunicativa en que los

Sin duda hay aquí un motivo claro de disputa, pero es una disputa filosófica complicada y sutil. Para no dar más que un ejemplo: nadie querría acusar ciertamente de relativista a Habermas, quien obviamente defiende una posición universalista. En cambio, es muy fácil sugerir que Rorty es un relativista, como lo serían también Foucault, Derrida y Lyotard; pero he aquí que Rorty ha declarado que no es relativista, sino solamente etnocentrista. En este rubro "etnocentrista" está, por supuesto, inscrita una provocación, y sólo cuando se conoce el paisaje filosófico anglosajón, cuando se sabe de qué manera Quine destrozó el ideal positivista y propuso un holismo de la verdad y, cómo su discípulo Davidson, extendió este holismo al significado y a las mismas creencias, y a partir de este holismo reivindica el método socrático, se puede entender qué es este supuesto etnocentrismo de Rorty. Cuando a eso se añade que el método socrático es también el ideal de Habermas, queda claro que no es tan fácil reducir las disputas a etiquetas tan sencillas como las del relativismo. Llamemos, pues, a Habermas un pensador postmoderno o no —él por supuesto rechazaría esta etiqueta, pero también lo haría Derrida— está claro que no podemos pensar en el postmodernismo en la filosofía contemporánea sin considerarlo como uno de los interlocutores más importantes en los debates relevantes.

Acuerdos y desacuerdos

Todo la exposición anterior muestra, espero, que no podemos hablar simplemente de postmodernismo filosófico como si hubiera un consenso general sobre qué es esto. Las diferencias son grandes y tienen lugar en debates complejos donde Rorty critica

enormes cambios ocurridos en los medios de comunicación en nuestro siglo no juegan ningún papel. Lucien Sfez le hace la misma crítica a Habermas, aunque desde una perspectiva independiente (*Critique de la communication*, Seuil, París, 1988).

a Derrida, Foucault y Habermas, Habermas critica a Rorty, Derrida y Foucault, y en cierto modo todos se critican entre sí. Esta es realmente una situación postmoderna: la diversidad abunda y se trata de que abunde. Pero tal vez vale la pena, para los propósitos de un texto como éste, tratar de fijar el punto central que integra las críticas y los debates. Me atrevería a decir que este punto es el siguiente: en el postmodernismo un filósofo A ataca a un filósofo B mostrando que en un lugar clave, pero relativamente escondido, de los textos de B reaparece, de una u otra forma, el fantasma de la metafísica tradicional. Esta estrategia polémica es muy antigua en filosofía: los postmodernos no la han inventado. Siempre que un filósofo alega que ha superado una determinada dificultad, sus críticos intentan mostrar que en realidad no la superó, sino que la dificultad reaparece en otro lugar o bajo otra figura. En suma, el truco favorito de los filósofos consiste en mostrar que los otros filósofos no son suficientemente radicales.

Esto es justamente lo que encontramos en las críticas explícitas que se hacen los filósofos mutuamente en la situación postmoderna. En el dominio de lo que llamamos los antecedentes del postmodernismo en filosofía, vemos que así critica Peirce a James y Dewey y así critican James y Dewey a Peirce: diciendo que ninguno de los otros es suficiente o correctamente pragmático. Heidegger, por su parte, ve que el intento de Nietzsche por superar la metafísica termina en la formulación de una nueva metafísica, la de la voluntad de poder. Y en nuestros tiempos vemos que Derrida trata de mostrar cómo la filosofía tardía de Heidegger, en su mismo intento de "dejar que la metafísica se ocupe de sí misma", recae en una nueva forma de metafísica, cosa en la que Habermas está de acuerdo; pero tanto Habermas como Rorty insisten en que a Derrida le vuelve a pasar lo mismo: su concepto de *différance* es un recomienzo de la metafísica bajo una nueva forma. Lyotard declara que Habermas es todavía

presa de la metanarrativa emancipatoria de la Ilustración, y Rorty opina que Lyotard vuelve a caer en la misma trampa.

Un último ejemplo que me parece sumamente ilustrativo es la manera como Rorty se compara con Foucault y Habermas: está de acuerdo con Foucault y contra Habermas en que no hay posibilidad de un consenso universal; pero comparte los ideales democráticos de Habermas contra el pesimismo de Foucault, el cual sería un residuo de la radicalidad marxista: si no podemos cambiar al ser humano, no podemos hacer absolutamente nada. En esta actitud de Foucault ve Rorty la típica actitud antidemocrática de los anarquistas, y detrás de ella la soberbia del filósofo tradicional. Esta misma soberbia se manifestaría también en la pretensión de Habermas de darle a la democracia una fundamentación filosófica.

Frente a ambas posturas, Rorty sugiere un ideal democrático, donde la ironía y la solidaridad se unen para luchar contra la opresión, pero no a lo grande, con pretensiones cuasimetafísicas de cambiar todo de una vez (arguyendo que de otra manera no cambiamos en realidad nada); antes bien, la acción política debe perseguir el fin, mucho más modesto y pragmático, de iniciar cambios locales. Esta empresa es, por supuesto, mucho menos espectacular y mucho menos "profunda". Pero a ella debemos, según Rorty, los cambios más importantes que están teniendo lugar en las sociedades democráticas. Este carácter no "profundo", no filosófico, de los ideales democráticos, es para Rorty la mejor cara del postmodernismo. Y en este sentido es para él importante que la filosofía llegue a su fin: olvidándose de las ideas profundas, evitando los proyectos grandiosos, y convirtiéndose en una disciplina tan multiforme e interesante como el resto de las disciplinas; en una palabra, aceptando ocupar su lugar en las instituciones universitarias y renunciando a ser la reina de las ciencias o la revelación del sentido de la historia. Como resume

Rorty su posición postmoderna: la democracia es mucho más importante que la filosofía[58].

Coda

"Los filósofos han tratado hasta ahora de interpretar el mundo; lo importante es transformarlo", decían con Marx los marxistas y se lanzaron a la tarea de transformar al mundo. Todos sabemos lo que ha pasado con esa transformación que pretendía antes que ninguna otra cosa transformar al transformador, transformar el ser mismo del ser humano. Todos sabemos lo que ha pasado con este proyecto de transformación, si bien todavía no entendemos qué significa eso que ha pasado —en cierto modo el final del último sueño. El final del último sueño: ésta es una imagen sumamente, prototípicamente postmoderna. El final del último sueño: el estado postonírico. ¿Y qué hacemos ahora, que hemos llegado al final del sueño? ¿Es verdaderamente el último sueño? ¿Hemos perdido la capacidad de soñar? ¿Puede resumirse la actitud postmoderna —postonírica— variando la frase de Marx? "Los filósofos han tratado hasta ahora de construir ideales; lo importante es..." ¿Qué es lo importante? ¿Pueden los postmodernos completar una frase *à la* Marx? Veamos.

Los filósofos han tratado hasta ahora de construir ideales que sean o deban ser nuestro fin. Unos hablaban de aquello en lo que terminaremos pase lo que pase; otros hablaban de aquello en que, por lo menos , deberíamos terminar; otros, finalmente, hablaban de aquello que guiaba nuestras acciones, pero añadiendo que eso que guiaba nuestras acciones, nuestros ideales

58 Richard Rorty, "The priority of democracy to philosophy", *Objectivism, relativism, and truth*, Cambridge University Press, Nueva York, 1991. En este escrito tan controvertido Rorty trata de interpretar el pensamiento de Rawls (*Theory of justice*, 1972) en el sentido de la democracia postmoderna. El reciente libro de Rawls parece darle en buena parte la razón (*Political liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993).

o fines, eran inalcanzables, de otra manera no serían, justamente, ideales. Lo que los postmodernos dicen es, sencillamente, que no hay fin. El fin que proclaman a los cuatro vientos es el fin de todos los fines. Los ideales de la tradición eran y son inalcanzables; olvidémoslos, pues, y sobre todo no queramos imponérselos a los demás. Declaremos que todos los fines han llegado a su fin; pero añadamos que después de este fin de los fines no está la desesperación, sino que todavía queda mucho por hacer. Hasta ahora los fines e ideales eran aquello sin lo cual no podíamos hacer nada; era lo que nos movía e impulsaba. Despojados de estas ilusiones, de estos *fin-tasmas*, podemos darnos cuenta de que por fin, en el fin de los fines, estamos en posición de comenzar a hacer algo.

¿Hemos perdido la capacidad de soñar? No, no la hemos perdido; es más, la situación postmoderna es en cierto sentido la situación onírica *par excellence*; la situación post-onírica es la situación hiper-onírica: nunca antes habíamos tenido noticia de tantos sueños; nunca antes había sido tan claro que hay tantos y tan diversos. Pero hay una diferencia importante: los sueños son muchos, no uno. Si hemos perdido algo, es la terquedad de que los sueños que sueño yo son mejores que los sueños que sueñas tú; y que por tanto tú debes olvidar tu sueño y ayudarme a mí a realizar el mío. O si se prefiere: tal vez mi sueño es mejor que el tuyo o el tuyo mejor que el mío; pero entonces, sentémonos a platicar sobre ambos sueños y decidamos entre los dos cuál es mejor, sin pensar que la decisión a la que lleguemos sea una decisión definitiva. Porque hemos aprendido —o mejor: estamos aprendiendo— que hay tu sueño, hay mi sueño, hay su sueño; pero lo que no hay, lo que definitivamente no hay, es *el* sueño.

Modernidad y postmodernidad en la política

Alfonso Ibáñez

- *Modernidad*
- *Postmodernidad*
- *Política*
- *Utopías*

> No es en absoluto filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean "todavía posibles" en el siglo veinte. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de la historia de la que procede no se mantiene.
>
> W. Benjamin

Antes que nada quisiera manifestar la incomodidad que siento al abordar un fenómeno considerablemente ambiguo, que remite más bien a un "estado de ánimo", a una nueva sensibilidad, y que a lo sumo sería un conjunto de ideas en proceso de conformación. Por tanto, lo "postmoderno" no constituiría una teoría acabada, al modo de un paradigma alternativo, en parte porque abomina de los "saberes absolutos" y de los "sistemas totalizantes" de la modernidad. La mentalidad postmoderna correspondería, de cualquier modo, al agotamiento del mundo entero.

Aparece por eso como su "mala conciencia", en tanto que discurso de la duda, de la perplejidad e incluso del rechazo de la modernidad. Esta reacción desengañada surge, entonces, como un síntoma de la profunda "crisis histórica" y epocal de la modernidad.

Modernidad

Lo que se cuestiona es el proyecto histórico de emancipación humana que se abre con la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Ese proyecto que se había forjado desde los albores de la modernidad y que pretende realizarse en un proceso de expansión progresiva y universal. Por ello la sociedad moderna es dinámica, orientada al futuro y no conoce límites o estancamientos. Niega lo viejo, lo antiguo, lo tradicional, al mismo tiempo que se afirma a sí misma con ánimo optimista y conquistador. Sin embargo, esta "arrogancia triunfante" reposa en algunos rasgos positivos. En primer lugar tenemos su proyecto de emancipación humana. Luego viene su culto a la razón crítica que impulsa el dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre sus propias relaciones humanas. Finalmente cabe destacar el carácter progresivo del proceso histórico, que implica una marcha lineal, ascendente, donde para decirlo con palabras de Marx, "todo lo sólido se desvanece en el aire"[1].

Motivo por el cual Kant piensa que la modernidad significa la llegada del hombre a su "mayoría de edad", por medio de la razón crítica. No obstante Rousseau, en plena Ilustración, ya advierte sobre los peligros que supone este excesivo optimismo racionalista. De ahí sus simpatías por el "buen salvaje" que, según él, el avance de la civilización corrompe. Optica en la que se

1 Frase del *Manifiesto Comunista* que sirve de título al libro de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid, 1988.

arraiga una contestación romántica de la moderna civilización industrial que defiende los valores culturales tradicionales[2]. Como se sabe, Marx saluda las adquisiciones del mundo moderno, pero subraya el terrible costo humano de ese progreso de la razón, particularmente en el desarrollo de las fuerzas productivas. Pues el dominio sobre la naturaleza se traduce en la explotación de gran parte de la humanidad: la clase proletaria.

De modo que Marx es un crítico de la modernidad pero que, dialécticamente, aspira a llevar hasta sus últimas consecuencias los objetivos emancipatorios de la modernidad. Esto le hizo revalorar algunas formas de vida precapitalistas. De ahí sus coincidencias, por ejemplo, con los "populistas" rusos. Igualmente logra superar, por momentos, la visión unilineal de la historia universal. Sin embargo, no se desprende completamente del lastre racionalista, progresista, teológico y eurocéntrico del pensamiento ilustrado. A finales del siglo XIX, es más bien Nietzsche quien hace una crítica radical de la "civilización occidental y cristiana". Anuncia la "muerte de Dios" y el "ocaso de los ídolos", dinamitando así el suelo de la razón y el progreso, con los que se viene también abajo el proyecto ilustrado de emancipación. Pero no parece negarlo en términos absolutos, porque él confía en que la llegada del "superhombre" hará crear nuevos valores e inventar nuevas posibilidades de vida[3].

Ya en el siglo XX, Max Weber se centra en el poder de la razón, identificando la modernización con la "racionalización". Pues la modernización capitalista, con su búsqueda de la máxima eficiencia, conduce al aprisionamiento de los individuos en la

2 *Cfr.* Michel Löwy, *Romantismo e messianismo*, Perspectiva, São Paolo, 1990.

3 Fernando Savater se pregunta: "¿Qué es la Gran Política? La preparación del mundo para el advenimiento del superhombre: la creación de unos valores y unas formas de vivir que hagan posible el superhombre. Habrá que *crear* mucho y habrá que *destruir* mucho también. Pues el superhombre no será una consecuencia ineluctable del progreso histórico ni de la evolución biológica, sino la gran obra de arte política de los filósofos-artistas politeístas, herederos consecuentes y jubilosos de la muerte de Dios". *Nietzsche*, Barcanova, Barcelona, 1982, pp.131-132.

"jaula de acero" de su lógica tecnoburocrática. En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer estiman, por ello, que la modernidad se caracteriza por el despliegue de la "razón instrumental" y objetivante que anima el ilimitado progreso técnico y económico. Además, esta razón instrumental se convierte en un inmenso aparato de dominación en las relaciones entre los hombres. En su *Dialéctica negativa*, Adorno se muestra muy pesimista con respecto al porvenir y se refugia de cierta manera en la experiencia estética. Mientras que Heidegger, dentro de su problemática ontológica, interpreta a la situación como una "destinación" del ser en su propio devenir.

Postmodernidad

En un mundo cada vez más reificado o cosificado, el pensamiento postmoderno lo que hace es "exacerbar" estas posiciones más o menos disidentes. La modernidad, entonces, ya no es criticada sino negada. Según Lyotard, por ejemplo, en la "sociedad informatizada" del presente con sus múltiples "juegos de lenguaje", que son la expresión de una realidad atomizada, la legitimación del poder y del saber se plantea en nuevos términos. Lo cual explicaría el descreimiento actual en los "grandes relatos" de la modernidad[4]. En este contexto, la conciencia postmoderna tiende a oponerse a la médula misma de la visión afirmativa de la modernidad, a su proyecto emancipatorio. Aquí ya no se trata de criticar, rescatar y potenciar. Se renuncia incluso a la formulación de un proyecto total de transformación de la realidad social, aspirándose tan sólo a la aceptación pragmática de una coexistencia conflictiva. Y esto, evidentemente, tiene repercu-

4 Para el enfoque de esta cuestión por Lyotard, así como para las perspectivas de Habermas y Heller, consultar de J.I. López Soria "Tres entradas al debate sobre la modernidad", en *Modernidad en los Andes*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cusco, 1991. *Cfr.* David Sabrevilla, "Postmodernidad y racionalidad", en *La racionalidad*, UNMSM, Lima, 1988.

siones prácticas y políticas que, de hecho, pueden llevar al escepticismo y la impotencia. Especialmente cuando, como es el caso, se disuelve la historia como un proceso unitario dotado de coherencia y racionalidad[5]. Y cambia la conciencia del tiempo, ya que la tecnología de la información apunta a reducir los acontecimientos al plano de la contemporaneidad y simultaneidad, a una mera experiencia de imágenes. De tal modo que el presente termina absorbiendo al pasado e igualmente al futuro. Por tanto, ya no hay nada que esperar, pues como dice Baudrillard: "el futuro ha llegado ya". Aparece así una nueva forma de reconciliación con la realidad, que es siempre la marca del conformismo. Motivo por el cual, como una faceta de este fenómeno complejo, Fukuyama recurre al viejo Hegel para proclamar el "fin de la historia"[6]. Pues para él, como para muchos postmodernos, no hay necesidad de cambiar la realidad. Y que se siga hablando de la "muerte del sujeto" tiene bastante sentido en un mundo cada vez más cosificado y burocratizado. Pero sólo si se lo coloca fuera de la historia y se renuncia al proyecto de autonomía de la época crítica de la modernidad[7].

Ahora bien, el postmodernismo no deja de tomar en cuenta las condiciones de existencia actuales. Habitamos un planeta, qué duda cabe, en donde el "fin de la historia" y de la humanidad es una posibilidad real.

5 Gianni Vattimo sostiene que "la 'disolución' de la historia es sin duda el carácter distintivo más claro de la historia contemporánea con respecto a la historia 'moderna'". *La fin de la modernité*, Seuil, París, 1987, p.15.

6 Por eso Cornelius Castoriadis, contradiciendo a Habermas, quien estima que "Hegel fue el primer filósofo en desarrollar con toda claridad un concepto de la modernidad", observa que "la estructura, la dinámica y la lógica de conjunto de su filosofía conducen al tema antimoderno por excelencia de un 'fin de la historia' ya ahí y de un saber absoluto incorporado en el sistema hegeliano, después del cual sólo queda hacer 'el trabajo empírico'". *Le monde morcelé*, Seuil, París, 1990, p.15.

7 *Cfr.* el importante ensayo de Adolfo Sánchez Vásquez "Posmodernidad, posmodernismo y socialismo", en *Casa de las Américas*, Año XXX, núm. 175, La Habana, 1989. También el capítulo que Castoriadis dedica al "Estado del sujeto hoy día", en *Le monde morcelé, op. cit.*, p. 189.

Justo cuando estamos bajo la amenaza continua de un holocausto nuclear, un desastre ecológico o una no descartable tragedia genética. La conciencia de esta situación postmoderna resulta conveniente para contribuir a que la autodestrucción de la humanidad no se realice. El problema es, sin embargo, que los teóricos de la postmodernidad sólo ofrecen alternativas "débiles". Es más, algunos de ellos parecen experimentar una cierta fascinación por el abismo. Luego ya no se trataría de oponer resistencia, ni siquiera de resignarse, sino de hacer la experiencia de la "autenticidad" del hombre en el preciso momento de su aniquilación. Pues como lo quería Heidegger, estaríamos ante el hombre efectuando su última posibilidad en tanto que "ser-para-la-muerte".

Ante la amenaza del fin, el pensamiento postmoderno siente nostalgias por el pasado, reivindicando la autoridad y la tradición. Por eso Habermas considera que es una posición neoconservadora. Además se remite a las diversas tradiciones con un criterio más bien ecléctico. Puesto que no hay un sentido de la historia, se justifica el "collage" o la mezcla frente a sus normas, paradigmas o estilos. Agnes Heller enfatiza por ello que la sensibilidad postmoderna, con su mensaje de "todo vale", significa el triunfo del relativismo cultural[8]. Como no son aceptables las narraciones o "meta-relatos" de los modernos, se revalorizan las racionalidades fragmentarias y parciales, haciéndose hincapié en lo local y regional de esas narraciones. Tal es así, que se acaba negando la Razón única y universal de la modernidad y de la Historia (con mayúscula) en que pretende realizarse.

Según lo indica Carlos Calderón Fajardo, lo postmoderno surge como "un gran movimiento de deslegitimación de la mo-

8 Como anota Agnes Heller, "el 'todo vale' puede interpretarse de la siguiente forma: tú puedes rebelarte contra lo que te apetezca, pero déjame a *mí* rebelarme contra algo en particular contra lo que quiero rebelarme. Y también está la alternativa: permíteme que no me rebele contra nada porque me siento totalmente a gusto". "Los movimientos culturales como vehículos de cambio", *Nueva Sociedad*, núm. 96, Caracas, 1988. p. 44.

dernidad europea"[9]. Asistimos hoy día, entonces, a la crisis de hegemonía del modelo europeo de humanidad y a la eclosión de las diferencias culturales. Estado de ánimo muy importante porque posee su lado liberador que, de alguna manera, puede ayudarnos a superar el "eurocentrismo" del proyecto civilizatorio de Occidente. Se despliega así la convicción de que no hay un solo camino, sino una pluralidad de perspectivas y de vías... Y los latinoamericanos podemos decir, con García Márquez, que los pueblos condenados a "cien años de soledad" tenemos el derecho de pensar que no es aún demasiado tarde para emprender la realización de una utopía de la vida, de la libertad y de la felicidad[10]. Para ello habrá que tomar distancia, lógicamente, de las concepciones progresistas, teleológicas, productivistas y eurocéntricas de la modernidad. Revalorando a su vez nuestras propias tradiciones nacionales y populares como, por ejemplo, la llamada "utopía andina". Luego no deberíamos despreciar las críticas de la modernidad ni los aportes que pudieran venir del postmodernismo actual, aún sin proponérselo deliberadamente.

Política

Es quizás en el terreno político donde los efectos patológicos y aberrantes de la modernidad se han hecho más patentes. Pues las certezas absolutas y las ideologías "totalizantes", tanto del

9 Carlos Calderón Fajardo, "¿Qué es la postmodernidad?", *Apertura*, año I, núm. 5, Lima, 1991, p.20. Sobre este punto también se explaya Gianni Vattimo, *La societá transparente*, Garzanti, Milano, 1989.

10 Gabriel García Márquez, *La soledad de América Latina*, Tarea, Lima, 990. En una entrevista, Xavier Gorostiaga expresa: "Creo que es el momento de la alternativa latinoamericana. Qué casualidad que esto se plantee a los 500 años del llamado descubrimiento, que yo digo que es el encubrimiento de América Latina. Creo que es en este momento que América Latina tiene capacidad de autodescubrirse...". "Ya no vivimos el tiempo del manual", *Punto Crítico*, año I, núm. 1, Lima, 1991, p.22.

liberalismo como del socialismo, han conducido al estatismo totalitario del fascismo y del estalinismo. Existe aquí una gran paradoja, porque si en ambos planteamientos se prometía una regulación armoniosa de la sociedad, ya sea por los automatismos del mercado o por la libre asociación de los productores, el resultado ha devenido en maquinarias muy bien montadas de dominación tecnoburocrática. Al respecto Nietzsche decía ya que el Estado es el más mentiroso de los monstruos fríos, cuya mentira favorita es "yo, el Estado, yo soy el pueblo". A lo cual se puede agregar: "Yo, el Estado, yo soy la nación". Y ante el estallido de los "socialismos reales" cabe citarlo, una vez más, cuando sostiene que "el socialismo puede servir para enseñar de manera brutal el peligro de todas las acumulaciones de poder en el Estado, y en este sentido insinuar una desconfianza contra el Estado mismo"[11].

Hoy se pone en cuestión, tanto teórica como prácticamente, al Estado-nación moderno. Ese Estado centralista y homogeneizador de las aspiraciones humanas, que anula las diferencias y aplasta la creatividad social. Frente a esta totalidad, el Estado, lo postmoderno revaloriza lo fragmentario, lo plural y el derecho a las diferencias. Un Estado, si se quiere, pero que nace desde la diversidad social y étnico-cultural. En la cultura política de las izquierdas también se va procesando la crítica al "paradigma estatal" de la política. Y quizás haya que poner mucha atención, de otra parte, al cuestionamiento de que existiría un proyecto de emancipación global que debe ser llevado a cabo por un determinado agente histórico. En clave marxista, por el proletariado como el sujeto "único y universal" de la emancipación humana.

Sucede que en nuestros días la centralidad de la clase trabajadora se diluye en términos sociológicos, ya sea a escala nacional

11 De Friedrich Nietzsche consultar "Del nuevo ídolo" en *Así habló Zaratustra* y "El socialismo desde el punto de vista de sus medios de acción" en *Humano, demasiado humano* (núm. 473).

o mundial. Por tanto, su "misión histórica" en la política se vuelve menos aceptable, salvo para quienes se la quieren seguir "atribuyendo". Frente a esta situación se dan tres reacciones. En primer lugar están los que estiman que la clase trabajadora debe superar sus limitaciones por medio de amplias alianzas con otros sectores progresistas. Después vienen los que prefieren buscar otro sujeto "universal" que lo sustituya: los marginales, las masas del tercer mundo, la no-clase de los no-trabajadores[12], o los informales en nuestro medio. Finalmente, ahora aparecen quienes no postulan esta necesidad y aceptan como inevitable, y hasta positiva, la dispersión, fragmentación y heterogeneidad de los sujetos sociales.

La izquierda, en especial la "marxista-leninista", ha vivido demasiado tiempo en un mundo de sujetos universales: la clase, el partido, la revolución... Y de verdades absolutas como el "socialismo científico" o el marxismo entendido como la ciencia de la historia, según la denominación de Althusser. Por ello la sola idea de que la historia es un proceso complejo de construcciones parciales y contradictorias, y no la realización fluida del destino universal, puede conducir a una creciente desilusión. No obstante, en vez del desencanto se podría asumir con creatividad que todos los sujetos colectivos tienen tareas históricas limitadas y que ninguno de ellos está destinado a consumar el proyecto de emancipación global. Defendiendo, en cambio, como fórmula política posible, un pluralismo fundado en la autonomía de los más diversos movimientos sociales con sus propuestas y utopías.

En esta perspectiva ya no se trataría de cómo establecer un sistema de alianzas para un sujeto social ya constituido, ni de buscar otro nuevo que lo reemplace, sino de cómo constituir las identidades de los diferentes sujetos sociales. Motivo por el cual

12 Es la tesis defendida por André Gorz en *Adiós al proletariado*. Aunque él matiza su posición señalando que "cuando hablo de la 'no-clase' de los 'no-trabajadores' como sujeto social (potencial) de la abolición del trabajo, no pretendo sustituir a la clase obrera de Marx por otra clase investida del mismo tipo de 'misión' histórica y social". *El viejo topo*, Barcelona,1982, p.17.

lo postmoderno se vincula con los anhelos de las minorías, como el feminismo, el movimiento homosexual, los grupos étnicos, regionalistas, pacifistas o ecológicos. Sin negar que las formas del ejercicio del poder en la sociedad tienden a articularse en una matriz general con un referente estatal, esto da pie para explorar nuevas formas de hacer sociedad, y también de hacer política, a partir de una combinatoria de la "guerra de posiciones" gramsciana con la "microfísica del poder" foucaultiana, reconociendo una multiplicidad de "puntos de ruptura" del orden establecido. Lo cual contribuiría a otorgar un estatuto político a formas de intervención social que se ubican fuera del espacio convencional de la política (Estado, partidos), y que persiguen la realización de transformaciones democráticas desde la vida cotidiana, haciendo surgir alternativas en los distintos rincones societales[13].

Es cierto, sin embargo, que tampoco se trata de acantonarse en una posición movimientista o basista. Habría que propiciar para ello una renovada comunicación entre espíritu localista de la época presente y los alcances globalizadores de la conciencia heredada. Especialmente en el marco fuertemente interconectado del capitalismo transnacional con su "mercado total". Pero para que tal "catarsis" ocurra, la tradición política-partidaria deberá perfilar sus orientaciones con el propósito de acortar las distancias y eliminar las barreras de desconfianza que la alejan de los nuevos sujetos y movimientos sociales con sus propias iniciativas. Ello implica que ningún proyecto de transformación global se piense sobre la base de una propuesta monológica, homogeneizada por las aspiraciones de un solo grupo, clase,

13 Ver de Benjamín Arditi "Microfísica, poder, totalidad social", *Crítica Cultural*, año I, núm. 2, Santiago, 1990. Joaquín Miras indica por su lado que "el protagonismo que la sociedad genera mediante la organización de las personas para alcanzar un fin es ya, en sí mismo, un paso hacia la nueva cultura de la *democracia* y, en lo individual, un avance en la autorrealización del individuo". "La democratización de la cultura como política emancipatoria", en *Las razones del socialismo*, La Farga, Barcelona, 1991, p.170.

partido o movimiento, que se proclama como el portador del deseo libertario de los demás. Contra el "vanguardismo iluminado" de cualquier especie, habría que impulsar que cada uno pronuncie y ponga en práctica su peculiar palabra creadora de historia[14].

Utopías

En las postrimerías del siglo XX, la utopía racionalista de la emancipación humana total a través de un único partido, en un solo golpe de mano capaz de revolucionar hasta la vida cotidiana, se ve obligada a ceder el paso a un abanico de utopías libertarias limitadas, que conllevan luchas permanentes y conquistas potencialmente reversibles. El problema es, lógicamente, cómo suscitar la cohesión de esa pluralidad de combates al interior de un proyecto de articulación que respete las diferencias específicas. Ya que dicha articulación no podrá ser hecha por medio de un simple partido, sino que tendrá que ser un sistema mucho más amplio y flexible de instituciones democráticas. Una red de nexos variables que sea idónea para modular una "unidad en la diferencia", e incluso una "relación en la no-relación" dentro de una dinámica que constate reelaboración.

Esto está por inventarse, obviamente, en cada situación concreta. De cualquier modo, coincido con Agnes Heller, Er-

---

14 Como puntualiza Gorostiaga en *op. cit.*, p. 21, "el socialismo latinoamericano tiene que ser desde abajo, desde adentro y abierto. Abierto al tema de la mujer, a lo ecológico y a la naturaleza, abierto a lo étnico, a lo cultural, a la religiosidad popular, a todo lo que no es meramente político sino espacios culturales de identidad nacional. El socialismo latinoamericano desde abajo, desde adentro y abierto a los nuevos sujetos históricos, es una de las pistas que se están viendo brotar en todo el continente". *Op. cit.*, p.21.

nesto Laclau, José Nun o Alberto Rocha[15], en considerar que la nueva "imagen de fondo" de la izquierda socialista debería ser la radicalización de la democracia. Lo cual exige revalorar la "revolución democrática" inconclusa del mundo moderno. Si 1789 puede ser visto con el símbolo del surgimiento de los principios igualitarios en la esfera pública y 1848 como una prolongación de esos principios a todos los campos de los reclamos socialistas, particularmente el socioeconómico, 1968 sería el símbolo de la proliferación de nuevos movimientos y demandas que configuran el terreno de las luchas democráticas de nuestro tiempo[16]. Por contraste con la visión estatista de la política, la expansión de la revolución democrática implica la constitución de una pluralidad de espacios en los cuales se desenvuelvan las luchas sociales. No habrían, por consiguiente, lugares privilegiados *a priori* para la práctica política, sino que éstos van a ser detectados según las coyunturas.

En esta óptica, el progresivo "autogobierno" de la sociedad civil debería comenzar a desdibujar su distanciamiento del Estado. Y por ahí habría que reintroducir el antiguo tema socialista de la "abolición" del Estado. Pero ya no entendido como la eliminación del sistema político y su sustitución por una pretendida democracia directa, sino como su reducción a muy precisas funciones dentro del contexto de una sociedad plural cada vez

15 A. Heller y F. Fehér, *Anatomía de la izquierda occidental*, Península, Barcelona, 1985; E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, 1987; J. Nun, *La rebelión del coro*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989; A. Rocha, *Democracia representativa y democracia directa. Una vía posible de democracia mixta*, IPIC, Lima, 1990.

16 Laclau precisa que "si la izquierda va a ser reconstruida deberá ser en términos de una democracia radical, cuyas demandas serán más amplias y más radicales que las de los movimientos socialistas del pasado". "Lucha de clases y después", *Cuadernos del CLAEH*, núm. 41, Montevideo, 1987, p.37.

más autogobernada[17]. Luego sería necesario pensar en una utopía que no aboliese la esfera pública, como lo proponían los socialistas del siglo XIX y Marx también, sino una utopía en donde la esfera pública se vuelva patrimonio de todos y no sólo de quienes son estimados expertos en su manejo. Lo cual está en estrecha relación con la socialización del poder político que, a su vez, arrastra la socialización del tener y del saber. De ahí lo sugestivas que resultan las exploraciones de Aníbal Quijano en torno a lo "privado-social" y lo "público no- estatal"[18], o a las indagaciones que persiguen una conexión singular entre la democracia representativa y las diversas formas de democracia directa o participativa.

Para terminar, un proyecto democrático socialista y si se quiere también "postmoderno", debería plantear por definición la posibilidad de muchos socialismos diferentes, sin "modelos" predeterminados. Igualmente, debería significar "la Utopía que busca la realización de todas las utopías" que se expliciten, según lo subraya Heller[19]. Es que la radicalización de la democracia no es un punto de llegada o una meta definitiva, sino un horizonte que nunca se alcanza, en tanto que proceso permanentemente abierto. En el trayecto es donde se va creando un ordenamiento de la sociedad con la libre participación de los distintos sujetos

17 Heller argumenta que "en vez de considerar un mundo 'más allá de la justicia', un mundo sin ningún tipo de regulación de normas y reglas, si abordamos las siguientes cuestiones estaríamos considerando algo no sólo más 'factible' sino también más humano. Estas cuestiones son: (a) qué tipo de normas y reglas son deseables, (b) cuáles son los procedimientos deseables para construir estas normas válidas, (c) (a un nivel aún más utópico) cuál podría ser el fundamento normativo del mejor mundo moral posible". *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 287.

18 A. Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Sociedad y Política, Lima, 1988.

19 Ella refiere que "sólo si coexisten diferentes formas de vida y diferentes pautas sociales, sólo si una persona es libre de cambiar una forma de vida y hallar valores y medios más adecuados de desplegar sus dotes en talentos, puede realizarse la idea de 'iguales oportunidades para todos'. Suscribo así enfáticamente la concepción de Nozick en este sentido: la utopía que vale la pena seguir es la realización de todas las utopías, no sólo de una". *Más allá de la justicia*, *op. cit.*, p. 254.

sociales y políticos, en el encuentro y desencuentro de las múltiples utopías.

Por eso no es una vía fácil y exenta de confrontaciones, sino que se lleva a cabo en medio del conflicto y las contingencias humanas. Ya que la verdad se construye en la experiencia histórica. No es monológica, sino más bien dialógica. Qué es la justicia social, por ejemplo, no es algo que se pueda saber enteramente por anticipado, pues se lo va descubriendo a través del debate democrático, en el reconocimiento intersubjetivo[20]. Pero, sobre todo, en los esfuerzos persistentes por instituir una democracia radical, es decir, integral, plural y concreta.

20 Conviene señalar que Jürgen Habermas, después de haber elaborado su *Teoría de la acción comunicativa* y de haber discutido *El discurso filosófico de la modernidad* (Taurus, Buenos Aires, 1989), acaba de publicar un libro sobre la *Teoría de la democracia*. Una pieza que faltaba en su obra pero que, sin lugar a dudas, se halla en plena correspondencia con su trayectoria precedente y que será indispensable calibrar a fondo.

¿Del colapso del socialismo real al fin de la historia?

Jaime Sánchez Susarrey

En el verano de 1989, la revista estadounidense *The National Interest*, publicó un artículo —"The end of History"— que causó revuelo internacional. Su autor, Francis Fukuyama, era entonces director asistente del personal de planificación de políticas del Departamento de Estado del gobierno de los Estados Unidos. La discusión y las críticas que suscitó el ensayo le dieron la vuelta al mundo. El éxito fue tal, que Fukuyama abandonó su trabajo en el Departamento de Estado y se concentró en la redacción de un libro en el que amplía y defiende sus argumentos. La obra apareció en 1992 bajo el título *The end of history and the last man*[1].

Aunque el ensayo fue escrito unos meses antes de la caída del Muro de Berlín y mucho antes de la desintegración de la Unión Soviética, la tesis fundamental de Fukuyama era que estábamos asistiendo a una victoria completa del liberalismo económico y político sobre el socialismo. No se trataba del fin de la ideología, como había anunciado el sociólogo estadounidense Daniel Bell, ni de una convergencia entre las sociedades

1 Existe traducción al español (Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México, 1992).

industriales, como lo planteó Raymond Aron, sino del fin de la Guerra Fría.

Desde su perspectiva, el triunfo de la economía de mercado y la democracia había ocurrido ya en el campo de las ideas (de la conciencia) aunque fuera incompleto en el mundo real o material. Para Fukuyama la victoria del liberalismo sobre el socialismo era mucho más que el fin de una competencia que se había prolongado a lo largo de todo el siglo XX; era el verdadero final de la historia. Eso no significaba que en la historia dejaran de ocurrir hechos novedosos e importantes; si así lo hubiera planteado, el colapso del socialismo real y la desaparición de la URSS, hubieran refutado su tesis. Significaba que concebía a la historia como un proceso evolutivo. Así, las formas de organización social más primitivas, como la tribal, progresaban hacia formas más complejas, la esclavista y la teocrática, hasta que finalmente desembocaban en las sociedades modernas, democráticas e igualitarias. El triunfo de los principios liberales sería la culminación de esa evolución.

La tesis de Fukuyama se inspira en el planteamiento, primero, de Hegel, y luego, de Carlos Marx. En *La fenomenología del Espíritu*, Hegel había proclamado que la historia había llegado a su fin. Después de un largo proceso evolutivo, el Estado de derecho reconocía el principio de la libertad de cada individuo, protegía la propiedad y los intereses de los ciudadanos, pero al mismo tiempo el monarca y la burocracia —formada profesionalmente— encarnaban los intereses superiores de la nación y la sociedad. Esa forma de organización superaba a las sociedades teocráticas o feudales que no reconocían a la libertad como un principio universal, ya que limitaban ese derecho al soberano o a unos cuantos de sus miembros. Pero también iba más allá de las tendencias radicales que habían nacido con la Revolución Francesa y que no reconocían ninguna autoridad por encima de la voluntad individual de los ciudadanos. La coexistencia de la libertad de los ciudadanos con los intereses universales (encar-

nados en el Estado) era para Hegel la culminación del desarrollo histórico. Carlos Marx retomó la idea del fin de la historia de Hegel, pero realizó una crítica radical de su conclusión. Para el autor del *Manifiesto Comunista*, el Estado de derecho liberal era una mistificación. Detrás de la igualdad política de los ciudadanos, que le reconocía a todos una serie de derechos, había una profunda desigualdad social.

Las clases propietarias (los burgueses) dominaban y explotaban a las clases desposeídas (los trabajadores). De ahí que mientras la sociedad no suprimiera la lucha de clases, el principio de la igualdad y la libertad política no tenía sentido. Una sociedad dividida entre explotados y explotadores no podía concebirse como la etapa final de la evolución histórica.

Marx tampoco creía en la burocracia ni en el Estado. Según él, ambos tenían por misión preservar la explotación de una clase o de otra. Por eso, como los anarquistas, estaba convencido que el principio de la libertad era irreconciliable con la autoridad pública. Pero no se podía terminar con el Estado, cuya función era servir a los intereses de la burguesía, si antes no se suprimía la explotación. De ahí que planteara que la tarea principal de la revolución comunista era la abolición de la propiedad privada, es decir, de la burguesía y que como consecuencia de lo anterior, el Estado tendería a desaparecer paulatinamente. El enemigo número uno de la propiedad privada sólo podía ser una clase desposeída, una clase que no tuviera nada que perder más que sus cadenas. Marx creyó descubrir esa clase en el proletariado industrial.

En fin, lo que importa subrayar es que tanto Marx como Hegel creían que la historia era un proceso evolutivo. Ambos estaban convencidos de que el resultado de ese movimiento sería el surgimiento de una sociedad reconciliada con ella misma, y en el caso de Marx incluso con la naturaleza. Los individuos tendrían derecho a satisfacer sus necesidades y sería el mismo orden social el que garantizaría la libertad a cada uno de sus

integrantes. La noción de progreso está asociada con la convicción de que las sociedades más evolucionadas son moralmente superiores, porque instituyen y preservan la libertad de sus integrantes y les ofrecen espacio y oportunidades para satisfacer sus necesidades.

Así, la idea del fin de la historia está estrechamente vinculada con la noción de progreso y evolución. Esa visión se origina en los pensadores de la Ilustración y es parte constitutiva de la modernidad. En ese sentido, la idea de ser moderno nace con la fe en el progreso infinito del conocimiento y en el avance, también infinito, hacia mejoras sociales y morales. Condorcet, por ejemplo, tenía la esperanza de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino que fomentarían la comprensión del mundo y del hombre y que así promoverían el progreso moral, la justicia e incluso la felicidad de los seres humanos[2].

Si se elimina la idea de progreso moral, la tesis del fin de la historia pierde sentido. Por eso, cuando Fukuyama afirma que la historia terminó, no está sólo constatando que los principios liberales derrotaron al socialismo, sino además postula que la economía de mercado y la democracia permitirán a las sociedades modernas una reconciliación interna, e incluso con la naturaleza. Por eso, para el antiguo funcionario del Departamento de Estado, la pobreza y la desigualdad en los Estados Unidos son el resultado de características culturales y sociales, y no el efecto natural de la economía de mercado. De otro modo, no podría afirmar que los principio liberales (mercado y democracia) son superiores a otras formas de organización social.

2 *Cfr*. Habermas, "Modernidad versus posmodernidad", en J. Pico (comp), *Modernidad y posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

¿Hacia un orden más racional?

Aunque el ensayo de Fukuyama fue escrito antes de la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética, resulta indispensable confrontar su tesis del fin de la historia con el nuevo panorama mundial. Las expectativas que generaron las revoluciones de Europa del Este en 1989 no se han cumplido. Es cierto que con la desaparición del bloque socialista terminó el peligro de una confrontación nuclear. También es cierto que como consecuencia de lo anterior, la paz ha avanzado en varias regiones del mundo. La decisión del Frente Sandinista de efectuar elecciones libres en Nicaragua no se puede explicar sin la desaparición del bloque socialista. La firma de los acuerdos de paz en El Salvador fue consecuencia del nuevo clima internacional. Más sorprendentes fueron las negociaciones en el Medio Oriente. Después de medio siglo de enfrentamientos, los palestinos y los israelíes están encontrando una fórmula para coexistir en paz.

Ninguna de esas negociaciones hubiera prosperado en el esquema internacional de la Guerra Fría. La lucha entre Estados Unidos y la Unión Soviética tenía una dimensión planetaria. Todas las regiones del mundo, independientemente de su ubicación, estaban atrapadas en la confrontación Este-Oeste. Sin embargo, a contrapelo de lo anterior, con el colapso del socialismo real hemos visto el resurgimiento de viejos flagelos. En Europa del Este la desintegración de Yugoslavia y la guerra civil entre bosnios y herzegovinos es el ejemplo más alarmante. Pero lo mismo está sucediendo, aunque con menor intensidad, en varias de las naciones que integraban la Unión Soviética. El problema de las minorías raciales que son perseguidas y hostigadas se ha vuelto un fenómeno recurrente. De manera general, el nacionalismo agresivo y el racismo emergen como movimientos de masas en varios países de Europa Occidental, para no hablar de Europa Oriental. Esto es particularmente claro en

Francia con el movimiento de derecha de Jean Marie Le Pen y en Italia con el resurgimiento del fascismo.

No hay que olvidar que los dos grandes desafíos de la democracia liberal en el siglo XX fueron, por una parte, los movimientos nacionalistas y racistas, en particular el fascismo y el nazismo. La derrota de Hitler y Mussolini fue militar, pero no ideológica. Con la afirmación anterior no soslayo que la ideología de Hitler contenía un elemento irracional y profundamente destructivo; lo que quiero decir es que la mayoría del pueblo alemán confió en el Fhürer hasta el final y que de haber ganado la guerra se habría afirmado de manera definitiva en el poder. A diferencia de lo que sucedió con el socialismo real, el nazismo no experimentó un fracaso en su orden interno y en el influjo que ejercía sobre las masas. No deja, pues, de ser preocupante que en el momento en que los principios liberales triunfan sobre la ideología marxista, resurgen nuevos movimientos racistas y nacionalistas en Europa.

Tirios y troyanos reconocen el triunfo de la economía de mercado y del sistema democrático sobre los principios del socialismo. La izquierda en México y en el resto del mundo sufre una crisis de identidad. En los países de Europa del Este los partidos comunistas fueron barridos del mapa político. En Italia, el Partido Comunista Italiano abandonó la doctrina marxista y cambió de nombre. En Francia, el Partido Socialista ha tenido altibajos, pero desde hace años gobierna con un programa muy similar al de la derecha. No es casual que uno de los principales filósofos de izquierda en el mundo, el italiano Norberto Bobbio, se haya preguntado recientemente si aún tenía sentido hablar de socialismo e izquierda.

Sin embargo, a cuatro años de la caída del Muro de Berlín, la economía está atrapada en una recesión y el desempleo cunde en los países industrializados. Pero además, como consecuencia de la revolución en las tecnologías, estamos presenciando un fenómeno nuevo; el desempleo ya no se reduce como conse-

cuencia del crecimiento. Varios países han registrado tasas de crecimiento aceptables, pero no por eso vieron reducidos de manera drástica los índices de la población que no encuentra trabajo. Por otra parte, los principales países desarrollados sufren serias dificultades internas. En diferente grado, pero lo mismo en Estados Unidos que en Europa, es evidente que existe una crisis de valores. El fenómeno de la drogadicción ocurre lo mismo en Los Angeles que en Madrid. La exacerbación del individualismo parece ser el corolario de una sociedad que privilegia y alienta el consumo por el consumo mismo.

La desintegración social se refleja en el fenómeno de la miseria extrema en el corazón del mundo desarrollado (Harlem). Finalmente, en años recientes, la corrupción y el desprestigio de los líderes políticos ha sido notable en varios países desarrollados, en particular en Italia y Japón.

En suma, no hay duda de que la democracia y la economía de mercado se impusieron sobre los principios del socialismo real, pero no hay ninguna certeza de que estemos entrando en un mundo racionalmente organizado. El fin de la Guerra Fría más que anunciar el fin de la historia, comprueba que ésta no es un proceso lineal ni ascendente. Es más bien un proceso abierto que tiene un sinnúmero de vías y derroteros.

La noción misma de progreso, que es el sustento fundamental de las teorías del fin de la historia, es muy incierta. ¿Quién hubiera imaginado hace 10 años lo que hoy sucede en Yugoslavia? ¿Cómo se podía predecir el resurgimiento del fundamentalismo en países como Irán o Argelia? La crisis de la idea de progreso está también asociada con los límites del crecimiento y el deterioro del medio ambiente. Ya no es realista creer en un mejoramiento constante en los niveles de vida y bienestar. No sólo por los problemas del desempleo permanente en las sociedades desarrolladas, sino porque el modelo de consumo occidental no puede trasladarse al resto del mundo.

La postmodernidad

La idea de postmodernidad ha entrado en nuestro vocabulario acompañada de otros términos similares. Así, hablamos de post-estructuralismo o también de sociedad postindustrial. No hay para todos ellos un sentido unívoco y universalmente aceptado. Las acepciones varían según las diferentes corrientes de pensamiento. Por eso, para confrontar la tesis del fin de la historia con la postmodernidad, es indispensable precisar que es lo que se entiende por ese concepto. Desde mi perspectiva —parto de Agnes Heller y Ferenc Fehér— la postmodernidad no es un período histórico ni una tendencia (cultural o política) con características bien definidas. La postmodernidad puede entenderse, en cambio, como el tiempo y el espacio privado- colectivo, dentro del tiempo y espacio más amplio de la modernidad, delimitada por aquellos que quieren poner a prueba la modernidad y por aquellos que hacen un inventario de sus logros, así como de sus dilemas no resueltos. Los que han elegido vivir en la postmodernidad viven, no obstante, entre modernos y premodernos[3].

Desde ese punto de vista, no se trata de negar los valores de la modernidad, a saber, la razón, la moral, el individualismo, la democracia o la misma noción de una economía de mercado, sino de una relativización de los mismos. Pero por eso, no hay una idea más ajena a esta perspectiva que la del fin de la historia. La postmodernidad está casada con una visión tolerante de la moral y la política: primero, porque rechaza la idea de que un discurso o una cultura pueda considerarse superior a los demás. Segundo, porque asume que la cuestión social (el problema de organizar racionalmente a la sociedad) no admite una solución completa ni definitiva, y reconoce que estamos condenados a vivir en sociedades imperfectas y entre culturas muy diversas e

3 Agnes Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la modernidad*, Península, Ideas, Barcelona, 1989, p.149.

incluso opuestas. Así, la voluntad de transformar racionalmente a la sociedad deja de ser una meta que se puede alcanzar mediante algún procedimiento específico, tal como lo planteaba el marxismo, para convertirse en una idea reguladora.

Popper introdujo mucho antes de que se hablara de postmodernidad una idea muy próxima a esta visión: la ingeniería social. Según él, las innovaciones deberían realizarse en campos particulares y corregirse de acuerdo con el principio experimental de acierto y error. El relativismo de la modernidad también puede asociarse con la idea de la *moral provisional*. Descartes reconocía que la moral podía ser fundada racionalmente, pero que al mismo tiempo constataba que los tiempos del razonamiento y los de la vida práctica eran distintos. Los individuos se ven obligados a tomar decisiones sin contar con el tiempo de evaluarlas de acuerdo con una moral racional. Para ilustrar ese dilema Descartes utilizaba una metáfora: alguien que se encuentre perdido en medio de un bosque y que no disponga de un medio para orientarse, deberá tomar una decisión y emprender la marcha aunque no esté seguro de que va en la dirección correcta. La moral provisional es ese conjunto de principios que no han sido fundados racionalmente, pero que nos permiten orientarnos provisionalmente en la vida práctica.

La postmodernidad, pues, es al mismo tiempo que una puesta en cuestión de los valores de la modernidad, el reconocimiento de su importancia. No se tiene una confianza ciega en ellos, pero se reconoce que no podemos vivir sin ellos. De ahí que esta actitud moral, política e intelectual sólo tenga sentido en el contexto de la modernidad. Max Weber afirmaba algo similar desde principios del siglo: por una parte, era un relativista consumado que rechazaba cualquier idea de superioridad cultural de Occidente sobre el resto del mundo, pero por la otra, reconocía que un occidental no podría vivir en una sociedad que no reconociera y defendiera una serie de valores modernos, vale decir, occidentales.

Si la actitud postmoderna sólo tiene sentido en un mundo moderno, hay que reconocer que esa actitud ha sido una constante que ha acompañado el desarrollo de la cultura occidental. Descartes y su moral provisional; Weber y el relativismo cultural; Popper y la ingeniería social, son algunos ejemplos de esa tensión. No son los únicos, igual podríamos mencionar a Nietzsche y su genealogía de la moral o a Freud y su teoría del psicoanálisis.

Como fuera que sea, lo que importa subrayar es que la visión de la postmodernidad rechaza categóricamente el principio de una sociedad feliz y asume la tolerancia como un principio fundamental. Reconoce que la noción de progreso está en crisis y que cualquier idea del fin de la historia es absurda; entre otras cosas, porque las sociedades son siempre el efecto de una serie de equilibrios y conquistas que pueden ser revertidos.

La modernidad en México

Antes de referirme a la modernidad en México, conviene aclarar el sentido que tiene esa palabra para el análisis de la organización social. ¿Cuáles son los rasgos principales de una sociedad moderna? En primer lugar, las sociedades modernas son aquellas que experimentan un fuerte proceso de secularización en los terrenos de la política, la sociedad y la economía. Segundo, la separación de la política de la esfera religiosa se acompaña del nacimiento del Estado de derecho y del desarrollo de la noción de ciudadanía; el principio de un gobierno legítimo se funda en la soberanía popular. Tercero, la jerarquía social depende de la función que desempeñan los individuos en la sociedad y no del estatus adquirido, es decir, de la pertenencia a una casta o estamento; consecuentemente, las sociedades modernas tienen estructuras que permiten una amplia movilidad social. Cuarto, la economía funciona mediante el intercambio de mercancías y

las unidades de producción aplican el cálculo racional (costo-beneficio) en la programación de sus actividades.

Pasaré, pues, al análisis de México. Nuestra historia, desde la conquista hasta nuestros días, puede describirse como un largo proceso de modernización. Ese largo recorrido puede analizarse con enfoques diversos: si ponemos el énfasis en el *tiempo largo* hay que concentrarse en los orígenes y en las grandes rupturas que hemos experimentado a lo largo de los últimos cinco siglos. La Nueva España nació de espaldas a la reforma y a las tendencias modernizadoras que se desarrollaban en Europa. Nuestras raíces están en la contrarreforma. Nada más opuesto al Virreinato que el libre examen de conciencia y que la separación Estado-Iglesia. En Inglaterra, Alemania y los países bajos, la reforma protestante fue uno de los elementos que impulsaron la modernización; el libre examen de conciencia fortaleció el individualismo y las sectas más diversas tuvieron que aprender a convivir bajo el mismo orden y la misma ley. Esos principios trasladados a las colonias británicas en América del Norte forjaron sociedades igualitarias; pequeñas comunidades de granjeros y comerciantes que tenían como fundamento una ética del ahorro y el trabajo. Por eso se puede afirmar, tal como lo ha resaltado Octavio Paz, que los Estados Unidos nacieron de cara al futuro y que allí se desarrolló, sin los obstáculos del viejo orden en Europa, todo el impulso modernizador de la reforma protestante.

Nuestro proceso de modernización, en cambio, fue el efecto de dos impulsos fundamentales: la Independencia y las leyes de reforma en el siglo XIX que se propusieron negar y destruir el orden colonial. La separación Iglesia-Estado que comenzó con la Independencia culminó con las leyes de reforma, es decir, con la abolición de los fueros y los privilegios. La otra gran ruptura ocurre en el siglo XX con la Revolución Mexicana que reitera su fe en el credo liberal de la Constitución de 1917, pero que va más allá al proponerse una reforma social que le dé una base material al orden liberal. La reforma agraria pretendía crear una

gran masa de pequeños propietarios para consolidar una sociedad más igualitaria y verdaderamente democrática. En ese sentido, entre los liberales del siglo XIX (incluido Porfirio Díaz) y los revolucionarios del siglo XX existe una continuidad de propósitos: el objetivo fundamental es modernizar a México.

En una perspectiva de *tiempo medio*, hay que referirse a los sucesos más importantes en los últimos 40 o 50 años. La modernización de México se ha acelerado notablemente; en ese lapso dejamos de ser una sociedad eminentemente rural para trasformarnos en una predominantemente urbana. Simultáneamente se aceleró el desarrollo industrial y el peso de la agricultura disminuyó, tanto en su contribución al Producto Interno Bruto como en la cantidad de productores que se dedican a esa actividad. Es cierto que esos porcentajes no son equivalentes a los del mundo desarrollado, pero aún así la magnitud de la transformación es enorme. Junto con esas tendencias, la tasa de la población alfabetizada ha aumentado y se han generado nuevos sectores medios con niveles de consumo e instrucción similares a los de las clases medias en los países desarrollados. Sin embargo, nuestra modernización ha sido contradictoria; el desarrollo industrial y urbano se ha acompañado de fuertes desigualdades sociales y de sectores —particularmente en el campo— que viven en extrema pobreza y que no han recibido los beneficios del "progreso".

Pero incluso reconociendo esa serie de contradicciones, no hay duda de que la modernización en México aceleró su paso en los últimos decenios. Lo que a su vez puede, y debe traducirse, en un reconocimiento: nuestra sociedad no tiene otra opción que la de consumar ese proceso. No podemos por nuestra historia, ni por nuestra ubicación geográfica, hacernos a un lado.

La política es una de las dimensiones en que las contradicciones del proceso modernizador se vuelven más evidentes. Por una parte, porque en ese ámbito ha habido avances y retrocesos. Por la otra, porque el sistema político se ha modernizado a un

ritmo menor que el de la sociedad y la economía, lo que ha generado fuertes tensiones entre el Estado y los ciudadanos. En 1929, con la fundación del Partido Nacional Revolucionario, se crearon las condiciones para un cambio pacífico y ordenado del poder. Ese movimiento lo completó Cárdenas entre 1934 y 1940 al derrotar a Calles y suprimir la figura del Jefe Máximo. La institución presidencial resultó así fortalecida. Pero por el otro lado de la medalla fue el nacimiento del presidencialismo mexicano, que no reconoce límites ni contrapesos al poder del Ejecutivo, y la afiliación forzosa de los campesinos y los obreros al partido oficial. Finalmente, el presidente en funciones renunció para siempre a cualquier intento de reelegirse, pero se reservó el derecho de designar, contra viento y marea, a su sucesor. En suma, el presidencialismo erradicó el caudillismo, pero instauró un poder discrecional que se comporta patrimonialmente con los bienes públicos y con el poder.

La crisis de 1968 fue el resultado, en último término, de la tensión entre una sociedad urbana, alfabetizada, y con ánimo de mayor participación, y un sistema político premoderno que se articulaba en el presidencialismo y el corporativismo. Más allá de que la violencia podía haberse evitado, lo que la represión del movimiento estudiantil puso al orden del día fue la reforma del sistema político mexicano. La necesidad de esa reforma se hizo más evidente entre 1970 y 1982. Echeverría y López Portillo usaron y abusaron del poder presidencial y sumieron al país en una de las peores crisis de nuestra historia moderna.

Sin embargo, hay que reconocer que desde finales de 1977, con la reforma electoral que legalizó la existencia del Partido Comunista Mexicano y que le abrió mayores espacios de participación a la oposición, el sistema comenzó a transformarse. Reyes Heroles, entonces secretario de Gobernación, inició la liberalización política con un doble propósito: primero, ofrecerle un espacio a los grupos de izquierda que en muchos casos habían optado por la vía violenta; segundo, fortalecer la legalidad y la

legitimidad del Estado (quién no recuerda su célebre frase: "lo que resiste apoya"). Pero lo que vale resaltar es que ni López Portillo, ni su secretario de Gobernación, estaban dispuestos a operar una reforma que pusiera en cuestión el predominio absoluto del PRI. Uno y otro repetían constantemente que el propósito era permitir que las minorías se vieran representadas, toda vez que las mayorías estaban ya organizadas en el PRI.

La liberalización política funcionó, sin mayores sobresaltos, hasta 1988. Antes hubo un incidente importante en la elección de 1986 en Chihuahua. El PAN se quejó de un fraude y logró movilizar a la opinión pública. Ese año 20 destacados intelectuales publicaron un desplegado llaman al gobierno a convocar nuevas elecciones. No hubo, sin embargo, ni respuesta ni marcha atrás. En el interior del gobierno de la República prevalecía una convicción: entregar un estado a la oposición equivalía a provocar el efecto dominó, es decir, detrás del primero caerían sin control todos los demás. Pero además, si ese estado de situaba en el norte de la República y lo ganaba el PAN, se pondría en entredicho la misma soberanía nacional. De ese modo, los límites de la liberalización quedan claramente establecidos: mayor apertura sí, pero sin reconocer la alternancia en el poder.

El modelo de liberalización enfrentó su crisis definitiva en 1988. La elección presidencial fue sorprendentemente competida y la oposición, particularmente el Frente Democrático Nacional, se erigió como la primera fuerza en varias entidades: el Distrito Federal, los estados de México, Michoacán y Morelos. El 6 de Julio se rompió el mito de que la oposición representaba a la minorías. A partir del gobierno de Salinas de Gortari la reforma entró en una nueva etapa que se puede sintetizar en dos cuestiones: a) la reforma del código electoral fue aprobada en dos ocasiones (1989 y 1993) con el consenso de la oposición, en particular del PAN; b) durante este sexenio se reconocieron los triunfos del Partido de Acción Nacional en Baja California

y Chihuahua, con lo que la alternancia se ha convertido en el nuevo horizonte del sistema político mexicano.

A manera de epílogo

México no tiene ninguna posibilidad de mantenerse al margen de las corrientes internacionales, ni de detener las fuerzas internas que empujan en el sentido de la modernización. Estamos irremediablemente condenados a consumar ese proceso. El principal de los obstáculos para avanzar hacia adelante está siendo removido: con la reforma el sistema político ha comenzado a adecuarse a los reclamos y las necesidades de la sociedad. Es indispensable, sin embargo, reconocer que nuestra llegada es tardía. Las nociones de progreso y modernidad están en crisis.

Ahora sabemos que aunque culminemos esa larga marcha que iniciamos con la Independencia, no alcanzaremos el "paraíso". Es por eso que la idea de postmodernidad puede ayudarnos a ser más tolerantes y menos ingenuos ante la modernización. Tal vez nos ayude incluso a vislumbrar nuevas formas de integración que respondan a los problemas que los países desarrollados ya están enfrentando. Pero sobre todo, debería ayudarnos a desconfiar de las recetas mesiánicas; de ésos que nos venden llaves para abrir las puertas del paraíso. Quienes hoy predican la intransigencia y nos prometen reconstruir el país de la noche a la mañana, son los mismos que no hace mucho creían en el marxismo y el socialismo real. Nuestra gran ventaja es saber que la historia no tiene fin y que no existe ningún secreto ni poción maravillosa que nos pueda llevar más allá de nuestro tiempo. No es mucho, pero puede ayudarnos a no cometer los errores que se cometieron en el pasado.

La mejor de las historias posibles

Arturo Chavolla

El tren del progreso se ha detenido. Ha llegado, por fin a su última estación. En el camino quedaron atrás curvas, cuestas, desviaciones engañosas y demás obstáculos que parecían perderlo o retrasarlo. Después de pasar enormes viscisitudes históricas, múltiples problemas sociales e infinidad de vericuetos tecnológicos, la humanidad ha encontrado en el presente siglo un sistema económico y una organización social ideal: el capitalismo moderno.

Este siglo, comenzó con una enorme confianza en la razón. Se pensaba que basándose en el orden y en la planeación se resolverían todos los problemas sociales y económicos de la humanidad. A partir de este postulado surgieron las tres grandes ideologías que marcaron el rumbo histórico del planeta: el liberalismo, el fascismo y el comunismo.

A la vuelta del siglo la situación es muy diferente. Este siglo, se nos dice, finalizó, no con la convergencia entre socialismo y capitalismo, como muchos pregonaron, sino con el fin de las ideologías y el triunfo definitivo del liberalismo económico y político. Si se admite que tanto el fascismo, con la derrota militar, como el comunismo, con su derrumbe, están rebasados por la historia, ¿qué otra forma de ideología alternativa queda? Dicho

de otra manera, no hay ya ninguna forma concurrente de organización social que pueda competir ahora con el liberalismo. Así pues, el triunfo de "Occidente" se comprueba, en primer lugar, con el hecho de que todo sistema social alternativo al liberalismo económico ha sido totalmente desacreditado en la práctica: tanto el fascismo como el comunismo han fracasado. A partir de los sucesos que se desarrollaron en los países del este de Europa a finales de los años ochenta, los ideólogos del capitalismo ven esto como un signo de que sus valores toman un carácter verdaderamente universal. Después de la frustración, previsible por cierto, de cada una de las alternativas antepuestas al desarrollo capitalista, la cultura postmoderna ha decretado el triunfo del capitalismo.

Aún más, a lo que nosotros asistimos no es al fin de la guerra fría ni a una fase particular del desarrollo social, si no al *fin de la historia* como tal, al punto final de la evolución ideológica de la humanidad y a la universalización de la democracia liberal occidental como forma final de gobierno humano.

El mundo occidental es concebido aquí como un solo proceso, el cual conduce de un antiguo régimen, el sistema económico medieval, a otro totalmente diferente. Este nuevo régimen, que parte con la revolución inglesa de 1715, pasa por Francia en 1880, por Alemania en 1945, por España en 1975, por Rusia en 1989, este nuevo régimen, al cual aspiran todos los hombres, la democracia liberal, tiende a consolidarse por todo el mundo.

Aunque si bien es cierto que en el nuevo régimen se siguen presentando conflictos y desajustes, esta serie de postulados no descartan el hecho de que se presentan aún situaciones sociales explosivas, pero más bien ello se debe a que el triunfo del liberalismo se produjo primero en el dominio de las ideas para de ahí trasladarse al mundo real.

Esa es la otra tesis de este discurso. Se pregona que si bien el liberalismo no ha ganado aún todas las batallas, sí ha ganado la principal: la de las ideas. Así pues, el triunfo del liberalismo

económico se comprueba, en segundo lugar, en el terreno intelectual. Para ellos, la idea liberal tiende a ser, a nivel planetario, un hecho psicológico. Desde Rusia hasta China, pasando por Latinoamérica y el sur de Asia, todas las esperanzas y deseos se vuelcan hacia el modelo occidental.

Las contradicciones internas existen en el liberalismo, es cierto, pero esto no es más que una etapa temporal en medio del desarrollo mismo de este tipo de organización que terminará por sobrellevarlas y subsanarlas. Al final, este ideal gobernará al mundo entero. El triunfo económico del liberalismo en la posguerra, el ascenso de los países industrializados de Asia, así como el derrumbe del comunismo confirman esta hipótesis.

La historia universal desemboca pues en el liberalismo, siendo ésta la mejor de las historias posibles. Con el *fin de la historia*, ésta deja de tener situaciones nuevas, conflictivas, para ser un desarrollo totalmente homogéneo tranquilo y planificado.

Estamos también frente al *fin de las ideologías*, ya que la lucha por los valores, la disposición de arriesgar la vida por una causa puramente abstracta, el combate intelectual, el coraje o la imaginación, serán suplantados paulatinamente por el cálculo económico, la búsqueda constante de soluciones técnicas, las preocupaciones relativas a la ecología y a la satisfacción de las necesidades de los consumidores.

En la etapa *posthistórica*, caracterizada por la victoria del capitalismo, el cual se define como un triunfo de la humanidad completa, de la democracia universal y de la cabal realización de la justicia, nos encontramos con un mundo totalmente desmitificado, real y concreto, ya que al final de la historia el hombre ha tomado conciencia de que todas las luchas y todos los ideales sirven sólo para satisfacer las exigencia de animalidad y violencia que en él existen.

Por primera vez no hay contradicciones esenciales entre nuestra razón y nuestros deberes: el mundo se ha convertido en una organización estructurada racionalmente. El liberalismo ha

ganado, el fascismo fue derrotado en la guerra, el comunismo se derrumbó, significando esto la victoria de la democracia liberal y de la sociedad de consumo. Así pues, el fin de la guerra fría representa la consolidación de una sociedad liberal y su desarrollo implica la consolidación de un régimen con carácter universal: tendremos capitalismo para la eternidad.

Ahora bien, como si fuera un obstáculo peligroso, los ideólogos del liberalismo se adelantan a una objeción, probablemente pensando que es la más delicada. Se podría afirmar, nos dicen, que existe un sinnúmero de países que están muy lejos de alcanzar un nivel de desarrollo como el de los países "occidentales". Ciertamente, pero en el *fin de la historia* no es necesario que todas las sociedades sean sociedades liberales consagradas, basta con que se renuncie a la pretensión de representar formas diferentes o superiores de organización humana. Lo importante es tomar conciencia del hecho de que estamos ya del otro lado de la historia, que la humanidad posee las directrices que hacen posible la organización mundial.

Mercado común, desarrollo industrial, liberalismo económico, he ahí las características del Estado homogéneo universal. Dichos cambios se producirán primero en los países que ya han llegado al fin de la historia para de ahí trasladarse, poco a poco, al resto de la humanidad, siempre en el marco del liberalismo económico.

Así pues, actualmente el mundo está dividido en dos partes: el que está aún en el proceso histórico y el otro que es ya posthistórico. Los conflictos sociales o los enfrentamientos entre Estados son posibles aún entre los primeros, existiendo en ellos un cierto nivel de violencia social puesto que se trata de sociedades que aún no están totalmente configuradas, pero conforme estos Estados se acerquen al *fin de la historia*, los conflictos de este tipo tenderán a desaparecer.

Tenemos pues naciones que no han llegado aún a la modernidad, ya sea porque se han estancado en los diversos naciona-

lismos o en el integrismo religioso; en otras el desarrollo industrial no se ha concretado; en algunas más no se encuentran una pronta salida a los conflictos sociales; pero todo esto no es más que cuestión de tiempo, puesto que la expansión del liberalismo irá cubriendo paulatinamente todas esas necesidades.

Tenemos así dos campos perfectamente limitados. Por un lado, una serie de países *posthistóricos* que se reconocen por tener las siguientes características: democracia liberal, economía de mercado, renuncia a la fuerza para arreglar las diferencias entre los estados, paz interna y orden social. Por otro, un mosaico de países situados aún en la historia, los cuales tiene precisamente las características inversas: no hay democracia liberal, ausencia de economía de mercado, aún existe en ellos la convicción de que la fuerza soluciona los conflictos entre estados, tanto al exterior como al interior.

Igualmente, los rechazos a la forma de organización social postulada por el liberalismo nunca se han originado en un país con "democracia terminada", sino que siempre han surgido en aquellos que no han alcanzado este tipo de revolución. Conforme los estados se vuelven más desarrollados y más civilizados, se volverán también más pacíficos.

Visiones apocalípticas de este género han existido siempre en la imaginación de profetas tales como Joaquín de Fiore, o de constructores de sistemas historicistas que ven a la humanidad como un grupo de seres que deben trabajar y sufrir a fin de llegar a una especie de suma social en la cual el hombre se encontrará totalmente inmóvil contemplando su propia obra. Hegel, Marx, Comte son claros ejemplos de esto; los tres previeron una apacible estación al final de la azarosa vía del tren de la historia, pero una vez que ha llegado al final, la humanidad podrá reponerse de su cansancio y verá su felicidad asegurada eternamente en el restaurante de la estación. La ilusión milenarista, mezclando las contradicciones, apuesta por un fin de la historia donde

felicidad y desdicha, riqueza y pobreza, se unen en una conclusión que salvará al hombre de la desolación.

La utopía no es nueva, ella reitera con insistencia el tema del milenarismo que, iniciándose con el cristianismo, se prolonga hasta nuestros días. La idea de un *fin de la historia* desde Hegel y aún más atrás, ha pregonado que los sucesos sociales tienen como meta una organización particular.

Sin embargo, esta propuesta tiene dos novedades. Por un lado, la afirmación de que el liberalismo occidental ha triunfado sobre cada una de las alternativas históricas que le hicieron frente. Así primero el Fascismo y después el Comunismo han salido de la escena histórica debido a que no pudieron presentar una alternativa real a la organización de tipo liberal del Estado.

Se pregona que la democracia liberal saldrá victoriosa en todas partes. Actualmente ya lo es en el mundo occidental, y muy particularmente en el oriente de Europa, signo revelador. Para ellos esta victoria del bien sobre el mal, que se va a llevar a cabo irremediablemente, es prueba de que nos acercamos al *fin de la historia*.

Por otro, esta propuesta afirma que las consecuencias de la victoria del liberalismo, que el resultado final, no resulta ser totalmente satisfactorio, ni aún para los mismos autores, por lo que hay que resignarse a vivir de las deficiencias.

Todos los conflictos serán ahora arbitrados y deliberados. La libertad de empresa asegurará el equilibrio de las sociedades y de los consumidores, que razonablemente se pondrán de acuerdo entre ellos gracias a un manejo del presente y a una previsión del futuro, igualmente racionales. La convivencia entre la ciencia y el mercado relegará finalmente a la ideología y a la guerra. Tal es la gran utopía liberal del *fin de la historia*. Pero frente a la pobreza radical, al racismo o a la desigualdad entre naciones, poco o nada se podrá hacer. Lo especial es que esta utopía igualitaria propone un fin de la historia que tiene como marco una petición de resignación y el rechazo a un resultado

perfecto. Estamos destinados a pasar una eternidad de felicidad en el único hotel de la estación.

Ahora bien, que el liberalismo haya durado más tiempo que las ideologías totalitarias del siglo XX y que se haya consolidado mejor, resulta incontestable. El fascismo no fue más que la radicalización de un movimiento, de un nacionalismo romántico que fracasó estrepitosamente en la guerra; el comunismo, aunque poseía una ideología más elaborada, no logró conjuntar realidad con deseos, perdiéndose en sus ilusiones. Si esto es claro, lo que ya no lo parece tanto es que el pregonado triunfo del liberalismo nos asegure capitalismo para la eternidad.

En primer lugar, parece olvidarse que el resurgimiento de las ideas es siempre posible. Un conjunto de ideas o una ideología puede dejar el escenario de la historia por algún tiempo para renacer posteriormente con más fuerza. En segundo, el hecho de que la democracia liberal sea universalmente aceptada en este momento, no excluye la posibilidad de conflictos en el seno mismo del liberalismo. Toda la historia de las ideologías es una historia de fracciones. Los combates de aquellos que profesan versiones diferentes de un mismo pensamiento son continuamente más intensos que las luchas de aquellos que profesan una ideología diferente. Además, el triunfo de una ideología no impide necesariamente el surgimiento de nuevas ideologías.

Por otro lado, esta visión del mundo pregona que un número considerable de naciones ha llegado o está por llegar al *fin de la historia*, pero el conjunto de estas sociedades no representa más de una cuarta parte de la población mundial. Para el resto, se siente la impresión de que no tienen igual importancia, reservándoseles el azaroso camino de llegar por cuenta propia al *fin de la historia*. Así, para la gran mayoría de los pasajeros del tren la realidad es otra. La verdad es que la explotación de unos hombres por otros no sólo continúa, sino que es abrumadora. Aún más, su imposición es clara: hacia el exterior, por la extracción de capital de un Estado a otro; hacia el interior, por la

sujeción económica de los trabajadores a través de topes salariales. Esto es una cuestión de hecho.

Armada de un optimismo a toda prueba, esta teoría nos enseña que el mundo está destinado a organizarse en el esquema demoliberal, pero olvida que este tipo de planteamientos no son más que montajes conceptuales de una frustración o de un fantasma, de una nostalgia o de una esperanza, la construcción racional de una ideología.

Se postula que el liberalismo avanza, como si fueran vasos comunicantes, como si no hubiese cuestiones por resolver, como si no existiese el tráfico de armas, el terrorismo de Estado o el traslado de capital. Parece ser que para esta teoría, el hambre y las guerras, los conflictos y el racismo, el fanatismo y el integrismo, el esclavismo y el tráfico de niños, no son más que pequeños detalles en el proceso histórico, que conviene dejar al "Tercer Mundo" condenado, según esto, a permanecer aún por un tiempo en el camino hacia el *fin de la historia*. No, no es con unas líneas bien escritas que se desaparece el racismo, la explotación o el tráfico de influencias.

Igualmente, esta tesis se suma a otras tantas que han pregonado que el sistema social en el cual surgen es necesariamente el mejor de todos. Más cuando los postulados son explicitados claramente, éstos revelan dos errores fundamentales: por un lado, se exagera la previsibilidad de la historia, y la permanencia del momento presente. Las tendencias actuales pueden prolongarse hacia el futuro, sí; pero también no continuar o incluso replegarse. Aún más, la misma historia sugiere que es improbable que estas tendencias se prolonguen: cuando se hace el inventario de las ideologías que aparentemente se habían consolidado, el resultado es claro: casi nunca prevalecen. Si se tienen en cuenta los límites de la clarividencia humana, las previsiones concernientes al fin de la historia deben verse con una fuerte dosis de escepticismo.

Por otra parte, este tipo de esquemas teóricos tienden a ignorar la debilidad e irracionalidad de la naturaleza humana. Detrás de todo esto existe el postulado de que como es racional que los seres humanos se pongan a trabajar por un supuesto bienestar económico, lo harán. Pero es evidente que los hombres no sólo buscan eso. El marxismo fracasó, sí, pero no tanto por el ascenso del liberalismo, sino por que los trabajadores no se unieron, porque la producción social resultó ser ineficiente, porque la estatización resultó ineficaz, razones todas ellas ajenas al desenvolvimiento de las sociedades capitalistas: el fracaso fue interno.

El liberalismo no es, de ninguna manera, el fin de la política en los quehaceres humanos ni al interior del Estado. Un orden internacional demoliberal puede ser menos violento y tal vez menos jerarquizado, pero no por ello el poder dejará de existir, tomando formas nuevas, definiendo estratos más complejos. En consecuencia, los fuertes continuarán haciendo lo que puedan, y los débiles intentarán hacer lo que deben.

Yo me resisto a creer que se asiste al *fin de la historia* en el sentido de que el capitalismo trasnacional va a dominar durante siglos y siglos, sin ningún problema realmente grave, y sin alternativa; que la deuda externa y el traslado de capital de unos países hacia otros no constituye una explotación; que las libres fuerzas del mercado van a resolver de manera natural todos los problemas económicos y sociales de la humanidad; que las conquistas sociales de las últimas décadas deben ser eliminadas ya que el mercado resolverá por sí solo los problemas; que la democracia liberal va a ser la mediación eficaz para que los pueblos sean felices; que terminada la guerra fría, los pueblos occidentales se unirán para imponer el orden mundial sin más choques que los diplomáticos, y sin bloques que se enfrenten entre sí para dominar al mundo; que el fin de las ideologías implica el fin de la lucha de clases; que la desnacionalización y la privatización del mercado va a conducir a la democracia. Yo

me resisto, a riesgo de parecer premoderno, a creer en eso. No, en la historia puede haber derrotas totales, pero no hay nunca soluciones finales. Cada vez que los grupos dirigentes o sus ideólogos intentan hacernos creer que en sus sociedades todo es perfecto, y que los individuos que la forman han alcanzado la igualdad, es necesario acercarnos a la ya vieja sospecha de Orwell en el sentido de que "ciertos individuos son más iguales que otros".

Para todas estas cuestiones no hay en este momento respuestas claras ni aún menos, definitivas. Lo que sí es de esperarse es que la historia misma desbaratará esta teoría del *fin de la historia*. La creación y las pasiones humanas vendrán pronto a poner en cuestión, a romper todos estos planes prematuros aparentemente tan bien hilvanados. Cíclica o lineal, acelerada o no, la historia no es más hegeliana que marxista, ni más comtista que espengleriana. Burlándose continuamente de los expertos, toma giros imprevisibles o inexplicables. No, la historia no tiene un fin, antes al contrario, no termina nunca de terminar.

Sin duda alguna, el desastre de la gran experiencia histórica que debería culminar con la abolición de "la explotación del hombre por el hombre", tendrá repercusiones negativas sobre todos los movimientos que intenten asociar la igualdad con la democracia y el progreso económico. La innegable crisis del pensamiento humanista actual fortalece, indirectamente, el tipo de creencias como la que analizamos aquí. No obstante, la búsqueda de una sociedad justa es una de las vertientes más sólidas dentro de cualquier pensamiento, religioso o filosófico, antiguo o moderno. Este tipo de postulados renacen con persistente continuidad en las más variadas sociedades humanas. Afortunadamente, la búsqueda del ideal humanista está lejos de desaparecer.

El Occidente vive el triunfo, el Este se reconforta incorporándose al libre mercado y a la productividad. El Sur es más modesto: sólo lucha por sobrevivir. Esperar que la historia

termine bien, es humano; esperar sólo esto, no es realista; sacar conclusiones a partir de ese postulado es desastroso. Ignoro si la historia tiene un fin, pero sí creo que es un deber de todo hombre responsable, vigilarla.

Postmodernismo y Neoliberalismo. ¿Filialidad o parasitación?

Juan Carlos Henríquez, S. J.

Introducción

La fenomenología y análisis del postmodernismo queda incompleta si se reduce al ámbito "anímico-cultural"; incluso si se detiene en la consideración meramente filosófica o sociológica de trazo diacrónico, sin contemplar su corte "sincrónico" concreto, quedará el dicho análisis insuficiente. El postmodernismo se *da* en una estructura "actual" con características peculiares en sus distintos órdenes (el económico, el político, el social), a la que los teóricos han llamado *neoliberalismo* o *proyecto neoliberal*. Postmodernismo y neoliberalismo son dos fenómenos coincidentes pero esto no implica que su nexo sea de tipo "genético", como si el postmodernismo pariera al neoliberalismo, o viceversa.

Este trabajo se pregunta por la *interacción* o posible *interreacción* de los dos fenómenos. La formulación puede expresarse en estos términos: ¿Es el neoliberalismo una criatura, expresión del postmodernismo, o más bien el neoliberalismo es parásito del postmodernismo? También podríamos plantear su inverso: ¿Es el postmodernismo un hijo o un parásito potencial del neoliberalismo?

Para plantear la pregunta, es necesario establecer primero si neoliberalismo y postmodernismo pertenecen al mismo *filum*[1], si neoliberalismo es modernidad o postmodernidad[2].

El *filum* modernista y el postmodernista

Neoliberalismo y postmodernismo son dos fenómenos incidentes en tiempo y espacio, el primero dice al ámbito económico y el segundo al cultural.

El *filum* postmoderno es, como ya lo hemos estudiado, una reacción y propuesta anímica contraria a la llamada modernidad o imperio de la razón.

Hasta el momento, las expresiones postmodernas se han verificado con el siguiente orden: malestar cultural o sensibilidad indeterminados, manifestación artística, estado de ánimo generacional, producción multidisciplinaria —en comunicación, educación, pensamiento, filosofía, sociología, teología— y últimamente en la manifestación política —ecología, derechos humanos de la "cuarta generación", reivindicación de minorías, movilización apartidista.

A pesar de que los teóricos no han identificado aún los indicios de una "economía postmodernista", algunos pensadores críticos hacia la postmodernidad consideran al llamado neoliberalismo como la expresión postmodernista en el ámbito económico.

No es tarea de este trabajo presentar ni fundamentar los rasgos clasificantes de lo postmoderno y de lo moderno, lo damos por visto. Lo que sí precisamos establecer, es por lo menos algún indicador representativo de entre los muchos indicadores prin-

---

1 *Filum* es un término que las Ciencias Naturales prestan a la Filosofía, y dice a la "última ramificación de un género de cosas".

2 Actualmente se discute el matiz de los términos: si el neoliberalismo es "tardomodernismo", "ultramodernismo", o bien si se trata de un "parapostmodernismo" de concreción económica y política.

cipales de la modernidad y de su contrapropuesta postmodernidad, a fin de servirnos de él como "clave" o parámetro de clasificación.

Principal indicador moderno

En mi opinión, el rasgo común de la modernidad es lo que llamo: *La terquedad de lo uno y el imperativo de lo perfecto*: "*Una* naturaleza humana que camina rumbo a su perfección". "*Una* razón contundente que impera las acciones de la humanidad (qué es *una*)". "*Un* sólo mundo regido por *una* sola lógica". "*Una* sola aspiración, *un* sólo sueño aplicable a todos". "*Un* deber único: el *progreso*". "*Una* emancipación universal: *la gran marcha*"[3].

La terquedad de la *perfección* y de lo *uno* se identifican hasta determinar que *la perfección* es *lo uno*, y que lo *uno* es perfecto. Lo múltiple no es sino el signo que impele a superarlo: hay que avanzar, hay que progresar, hay que llegar al futuro, que es *uno*.

El resultado práctico de esta "terquedad" deja la desilusión y desconcierto mismo de Pink Floyd: somos un ladrillo más en la pared, "*just another brick in the wall*".

Hegemonía, intolerancia, manipulación, información, coerción, dominación, uniformización, bloque, sistema cerrado, ética imperativa y legalista, concepto, coherencia, paradigma monolítico con alta capacidad de acomodamientos.

Tales son algunos de los contenidos que critica el postmodernismo a la modernidad.

3 Para la fenomenología neoliberal de este trabajo, sigo la síntesis del Seminario CRT-CRAS "Modernización: desafío a la justicia", Raúl H. Mora y Luis G. del Valle; *Christus*, núm. 653, Marzo 1992.

Principal indicador postmoderno

Contra la terquedad de lo *uno* y el imperativo de lo *perfecto*, el postmodernismo propone la *pluriversalidad y la modestia*. Renunciar a la pretensión de lo *uno*, es afirmar la convivencia articulada de lo múltiple. Renunciar a la idea de lo perfecto, es descargar al hombre del yugo del deber ser perfecto, del progreso, del futuro, del proyecto. Se trata de la "desprometeización" para que los hombres sean contentos con su condición humana.

Ya no una naturaleza humana que camina hacia el progreso, sino hombres (en plural) que viven lo que el presente les ofrece. Ya no *un uno*, sino la validez de varias lógicas, varios mundos, varias convicciones, varias certezas, varios sueños. Ya no el singular, sino el plural: no *la gran marcha*, sino *las pequeñas caminatas* para estar contentos.

No se trata de un anarquismo ni de un nihilismo, sino de una modestia que reconoce lo pluriversal. Es la renuncia a lo *holístico* y el reconocimiento a lo *holográfico* —se mantiene el *holos*, es decir la visión de totalidad propia de la estructura humana, pero ya no es *la* totalidad de un sujeto que convence, sino *las* diversas totalidades percibidas por los sujetos, situadas en un mismo plano y dispuestas a dialogar y a articularse.

Contra hegemonía, heteronomía. Contra intolerancia, tolerancia. A la información, comunicación. A la coerción y dominación, diálogo que respeta pluralidad. A la uniformización de un bloque en un sistema cerrado, la convivencia de los sistemas abiertos y disímbolos. Contra una ética imperativa y legalista, la ética del desear gozoso. Al imperio del concepto que exige coherencia, se le da primacía al concreto que es relativo y que permite acomodación flexible.

No se acaban los paradigmas, los hay nuevos pero no monolíticos. Negar el metarelato no es negar la necesidad de los relatos, sino aceptarlos en modestia.

Tales son algunos de los valores y contenidos que propone el postmodernismo.

¿Cuál es el indicador que le sienta al neoliberalismo? Tendremos que analizar su discurso y su estrategia. Leer, en ellos, el subtexto que abanderan.

El texto y subtexto neoliberal

Puestos los anteriores parámetros, y en caso de estar de acuerdo con ellos, podremos revisar los elementos neoliberales y ver si corresponden al *filum* modernista o al postmodernista.

Su discurso

El neoliberalismo tiene su discurso o texto propio. Se trata de un discurso económico con implicaciones subordinadas en el orden político, ideológico y social. Es un proyecto unitario, integrador por sumisión y subordinación, lo cual deviene en actuaciones pragmáticas[4].

El texto neoliberal puede plantearse como *la conformación del concierto de las naciones en torno a un solo bloque hegemónico*. Este bloque es el del *capital*, y la hegemonía se concretiza en la triada Estados Unidos-Japón-Alemania (CEE).

El subtexto de este *macrodiscurso* es el del *progreso como finalidad de la historia*. Progreso puesto en la *acumulación*, a diferencia del progreso puesto en la *distribución* del proyecto moderno socialista.

El sueño pretendido de este subtexto es el de un "mundo uniforme": uniformidad en el modo de producción y establecimiento de un único y gran mercado mundial; lo anterior supone otras uniformidades: monoculturalidad, política uniforme inter-

4 *Cfr*. Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 1993.

nacional y, en consecuencia,uniformidad ideológica. Es el proyecto de lo *uno*. Una sola lógica: la acumulación de capital, con su correspondiente ideología unitaria. Un solo poder hegemónico: el del *capital*, con su arbitro administrativo: el Estado.

Este sueño unitario contiene en sí mismo una falacia: creer que alcanzada la igualdad de oportunidades se superará la desigualdad real. Su promesa ofrece igualdad de oportunidades, no igualdad de resultados.

Sus paradigmas

A la luz de la crítica postmoderna hacia la modernidad, se descubren al menos cuatro paradigmas del texto neoliberal:

1 *Mundo uniforme*. Ambición de lo *uno*, de lo homogéneo.
2 *Sentido del progreso*. Obligación de *la humanidad* a la "perfección" del progreso; en este caso, al progreso apostado en la acumulación de capital y macromercados.
3 *Monosonoridad*. En lo cultural e ideológico, en la comunicación, en la ética.
4 *Imperio conceptual*. La promesa "igualdad de oportunidades deviene igualdad de resultados" confiere mayor valor al *concepto* que a la *realidad*: la abstracción teórica sobrevuela el concreto tangible —hambre y pobreza constatables, surgimiento neooligopólico internacional, deterioro distributivo.

En síntesis, los paradigmas confluyen en uno: *perfección* es igual a *progreso*, y *progreso* es igual a *capital*. De ser cierto lo anterior, estamos frente a un *gran proyecto económico* cuyo *filum* es el de la modernidad y no el del postmodernismo, el cual formula paradigmas contrarios. Neoliberalismo es entonces modernidad, incluso hipermodernidad.

Sin embargo, la entrada a este proyecto por parte de países como el nuestro, obedece no a la superación de su modernidad, sino a la urgencia por alcanzar el tiempo universal: una especie de urgencia para no quedar atrás del "concierto de las naciones", una modernización tardía o tardomodernidad.

El neoliberalismo en México, una carrera contra el tiempo

Su proyecto. Con la consigna de "entrar al concierto de las naciones", el México salinista se inscribe al proyecto del progreso apostado en la acumulación del capital. A esta formulación se subordina toda una estrategia de índole no sólo económica sino política y social; sin embargo la prioridad y condición es meramente económica.

Su perioridad. La prioridad para un país que llega tarde a la modernidad, y a la nueva acomodación económica de la modernidad —el neoliberalismo— ha sido el imperativo económico de *recuperación y estabilidad*.

El esfuerzo sexenal apunta a lograr, bajo cualquier costo, dicha recuperación y estabilidad en el menor tiempo posible. México teme quedar fuera de la competencia que apenas inicia en el escenario mundial. En cierto modo está obligado a ello por fuerzas externas. El condicionamiento internacional impele la carrera hacia el neoliberalismo, el retraso puede significar la descalificación y el aislamiento, y por lo tanto el fracaso en el sentido de "progreso" y "perfección".

Su estrategia de subordinación. La estrategia para lograr la anterior prioridad en el terreno económico incluye subordinar dos esferas a dicha prioridad, a saber: la esfera política y la esfera social. Aquí se explica la modernización política como necesidad de legitimación de quien moderniza la esfera económica, y la modernización social como la amortización del costo social que la modernización económica trae consigo en el corto plazo.

La estrategia en mucho pretende dar sensación de bienestar en los terrenos político y social mientras se logra la recuperación y estabilidad económica. Son tres caballos echados a andar al mismo tiempo, pero liderados por uno de ellos: el económico.

Esta lógica de subordinación se identifica con el pragmatismo: lo verdadero y conducente es lo útil. El proyecto modernizador salinista es unitario, coherente y pragmático. Sus efectos son útiles y simultáneos para cada esfera.

Notas de cada esfera:

1 *Económica*. La modernización económica conduce una serie de acciones a la recuperación y estabilidad deseada. Las acciones han sido, entre otras: privatización de empresas de gran capitalibilidad, concentración de capital en una nueva y reducida clase empresarial, Tratado de Libre Comercio, flujo de mercado sin impedimentos, favorización fiscal, control de inflación, reducción del gasto público y social.

2 *Política*. La modernización política pretende allanar el camino anterior: quitarle al Estado su nota estorbosa y establecerlo como árbitro, como "tutor de bienestar"; al mismo tiempo enfrenta la necesidad de legitimarse y garantizar la duración transsexenal de su propia política —amarres constitucionales y aseguramientos para garantizar la continuidad de esta nueva clase política en la bina PRI-gobierno. Las acciones han sido, además de las mencionadas en el apartado anterior, las siguientes: adelgazamiento del Estado, concentración del poder en la figura presidencial, reforma al sistema electoral.

3 *Social*. La modernización social también se subordina a la prioridad económica y a la modernización política. Las acciones se encaminan a allanar los caminos para la prioridad: subsidio presidencial —Pronasol— debilitamiento político y abaratamiento de la mano de obra, impulso de

una cultura nacional masiva que ignora la pluralidad cultural de etnias y grupos, concesiones y alianzas con oposición o con otros poderes —el eclesial, por ejemplo— pulverización del sujeto colectivo para convertirlo en sujeto individual pero controlable masivamente.

Las notas de las tres esferas se articulan complementariamente, se solidifican unas a otras. La solidez le da al conjunto neoliberal salinista, una fortaleza difícil de vulnerar.

Hasta aquí podemos afirmar que el neoliberalismo, lejos de ser hijo del postmodernismo, corresponde a la filiación moderna (o tardomoderna, en el caso mexicano). Sin embargo, al ser fenómenos contrarios pero convivientes, su relación es presuntamente codeterminada: de hecho el neoliberalismo se abre paso en el postmodernismo y éste en aquél. ¿Qué le permite avanzar al neoliberalismo en un clima postmoderno? ¿Qué avance puede cobrar el postmodernismo en un sistema neoliberal?

Neoliberalismo, ¿parásito de la postmodernidad?

Notas disonantes del postmodernismo a "la gran marcha" de la emancipación

La teoría social moderna propuso como única vía de emancipación o desestructuración del sistema dominante, el empleo de los mismos paradigmas modernos para articular lo que Milan Kundera llama *la gran marcha*. Esta marcha inicia con la Revolución Francesa y se extiende a lo largo de todo movimiento emancipatorio moderno.

El sueño de *la gran marcha* participa de *la terquedad de lo uno y el imperativo de lo perfecto*; su fin es sustituir el discurso del progreso-acumulación por el progreso-distribución. Se man-

tiene, sin embargo, la concepción del progreso, es decir el sentido de la historia como tarea, como proyecto "misión hombre".

Las notas de la constelación postmoderna presentan un escollo a esta *marcha* pretendida. Desde la óptica emancipatoria moderna, el postmodernismo es un pensamiento débil, una fragilidad, una disolución.

Si bien es cierto que al inicio de esta manifestación cultural, los datos percibidos eran de tipo anímico (malestar, melancolía, desencanto que no llega a formular crítica), también lo es que al manifestarse la sensibilidad postmoderna en terrenos como el artístico y el del pensamiento, se configura una crítica a propósito de los mismos datos percibidos: el diagnóstico moderno con respecto al fenómeno es cuestionado por el mismo fenómeno:

- *Crisis del sujeto de cambio*. ¿Lo fue alguna vez? ¿Es válido sustituirlo por otro?
- *Vacío teórico en ciencias sociales o crisis de las sociologías sistemáticas*. ¿Qué categorías quedan vigentes? ¿Es posible pretender *un único sistema*, o valen intuiciones como las de Niklas Luhmann y su Teoría de Sistemas?
- *Renuncia a la aspiración transformista*. ¿Del *homo faber* al *homo ludens*?
- *Caída de utopías y proyectos unitarios, descredibilidad a la democracia partidista y devaluación de lo numérico*. Tanto del número "uno" como del resultado de la suma de manos levantadas.
- *Pulverización de la masa*. ¿Existe "la mayoría"?, ¿no es un mero concepto?
- *Fin de la historia*. Del sentido como orientación al futuro, al sentido como participio, como experiencia en el presente.

El lenguaje de *la gran marcha* —futuro, rabia, consigna, rostro adusto, crítica conceptual— deja paso a la *ironía postmoderna* —burla, irreverencia, desobediencia, crítica concretual invulnerable a la fuerza del concepto—.

Caldo de cultivo para la inmunoeficacia y para la inmunodeficiencia

Las notas postmodernas constituyen frente a *la gran marcha* un caldo particular de inmunidad. Las consignas ya no pegan. *El sueño* ya no convence, ya no catequiza. El proyecto neoliberal, entonces, se abre paso, en el corto plazo, sin ningún obstáculo de los acostumbrados hasta hace una década.

Con respecto al proyecto emancipador, el postmodernismo es fuertemente inmune, pero con respecto al proyecto neoliberal su sistema de inmunidad se vulnera, es deficiente. Esta inmunodeficiencia permite al neoliberalismo avanzar a grandes sancadas sin obstáculo alguno. El neoliberalismo es un parásito de la constelación postmoderna.

Postmodernismo, ¿parásito del neoliberalismo?

Lo que hace

La novedad de la expresión política del postmodernismo empieza a mostrar su fuerza. Nacen manifestaciones: el movimiento civil ecologista, el surgimiento de la cuarta generación de derechos humanos, la exigencia ciudadana de participar en foros de divulgación masiva, surgimiento de nuevos líderes de opinión, de nuevos medios de comunicación, los movimientos y alianzas de las distintas "tribus" o minorías sociales —que por fugaces, por coyunturales, son incoartables— la cada vez más creciente

desobediencia a lo institucional —de la ética del deber a la ética del querer— la expresión de mundos paralelos y contrarios, que no contradictorios —se cuestiona con los hechos el "sólido" principio de no contradicción.

La resistencia posible

La expresión política que surge de los valores postmodernos, permite pensar que la parasitación puede invertirse: puede ser el postmodernismo un parásito molesto al neoliberalismo. El potencial subversivo del postmodernismo es irreprimible por usar lenguaje y armas contrarias a las del modernismo. Es como un molusco escurridizo entre las manos.

La resistencia posible cobra mayor fuerza si consideramos que el postmodernismo renuncia al imperativo de la coherencia: no le debe coherencia a nadie, no busca justificar conceptualmente sus actos. Su desobediencia es tan resbalosa y cínica como lo es un *camouflage*.

El valor de pluriversalidad se expresa en la reivindicación de las diferencias. Las "tribus" diferentes podrían expresar sus valores en el terreno económico: economías heterogéneas. Un país podría desetiquetarse del "en vías de desarrollo" y reetiquetarse como un país de economía "diferente". Si *la terquedad de lo uno y el imperativo de lo perfecto* —progreso de acumulación o de distribución— cede a la propuesta de *pluriversalidad y modestia*, podríamos llegar a la "civilización de austeridad".

Es imposible, por ahora, imaginar la concreción de una economía postmodernista, pero indudablemente tendría que sustituir *progreso* por *modestia*, y *uniformidad* por *multiformidad*. Se apostaría entonces por el "progreso" posible y realista, sin la presión de alcanzar lo "mega".

Inconclusión

La postmodernidad se cansó del profetismo: evita contundencias como una conclusión. Cree más en lo "realizando" que en lo "por realizar". Puede dudarse que algún día se exprese en lo económico, pero no olvidemos que así se dudó de su expresión política. Como realidad cultural está dando de sí, va siendo intencionada.

No podemos profetizar lo que será del postmodernismo frente al neoliberalismo, ni lo que será de éste en un clima postmoderno. Lo único que podríamos constatar, si acaso, es que se trata de dos términos convivientes por ahora pero contradictorios entre sí. Por contradictoria, su convivencia tiene pocas probabilidades de subsistir a mediano plazo. Con todo, la constatación no permite de por sí ningún augurio certero: cabe aún la posibilidad de la acomodación y mestizaje de los términos.

En efecto: tanto el neoliberalismo puede fracasar en el clima postmoderno, como éste puede corromper su fuerza subversiva y acomodarse al orden neoliberal. Con todo, lo que determina al hombre no son los porcentajes de probabilidad sino su desear y querer, razón por la cual una postura optimista, como la de este trabajo, ante el enfrentamiento del par *neoliberalismo-postmodernismo* es válida al tiempo que queda abierta e incierta. Cabe apostar por el deseo.

Por lo pronto la posición del postmodernismo ante el neoliberalismo parece ser la del *acecho y la resistencia*, no con el *rictus* adusto, sino quizás con la sonrisa tenue de quien sabe que *el que ríe al último ríe mejor.*

Religión y cultura en América Latina

Luis José
Guerrero Anaya

Precisiones conceptuales

Religión y cultura son conceptos polivalentes, cuya diversidad de significados teóricos hacen difícil su aprehensión sistemática y conceptualización rigurosa. Como aquí no es posible desarrollar la polémica, ya secular, en torno a su definición, se opta por la vía fácil de recurrir a expresiones que, sin descuidar la precisión teórica, permitan discurrir, de manera flexible, en los fenómenos sociales relacionados con la religión y la cultura.

Por religión se entenderá el conjunto de creencias y prácticas que, por su función social, constituyen una estructura estructurante cuya característica es producir bienes simbólicos de salvación. Esta producción, a su vez, se realiza en un espacio social específico en el que los bienes se distribuyen y consumen por actores sociales que poseen un capital desigual de bienes simbólicos de salvación[1].

---

1 *Cfr*. Pierre Bourdieu, "Genesè et structure du champ religieuse", *Reveu Française de Sociologie*, núm. 12, diciembre de 1971, pp. 295-334 y Otto Maduro, *Religión y conflicto social*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1980.

La cultura se definirá como el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos en la práctica individual y colectiva, a partir de un capital simbólico objetivado en forma de instituciones e incorporado a los individuos según la dinámica de las clases y las relaciones de poder de una estructura social dada[2].

Es evidente que la religión, que a propósito se ha definido en primer lugar para mostrar su incorporación en el segundo concepto, forma parte de la estructura cultural de las sociedades. Sin embargo, la religión ya constituye un campo autónomo y definido de prácticas sociales, como lo veremos más adelante. Para avanzar un poco más en la precisión y terminar este apartado, vale la pena anotar otra definición: la de campo.

Por campo se entiende, en contraposición con los aparatos ideológicos de Althusser y siguiendo a Pierre Bourdieu, el estado de relación de fuerza entre agentes o instituciones que luchan por el monopolio de la violencia legítima, es decir, por la conservación o la subversión del capital específico de ese campo —que, por cierto, no es convertible en otra especie de capital más que bajo ciertas condiciones. Los actores que en un momento determinado de la relación de fuerzas monopolizan —aunque no sea completamente— el poder o la autoridad específica de un campo, se inclinarán a poner en práctica estrategias de conservación que, en el caso de los campos culturales, tienden a la ortodoxia. Los menos provistos de capital tratarán, más bien, de llevar a cabo estrategias de subversión, las de herejía y la heterodoxia[3].

2 *Cfr.* Gilberto Giménez, "La problemática de la cultura en las ciencias sociales", en *La teoría y el análisis de la cultura*, Secretaría de Educación Pública / Universidad de Guadalajara / Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, Guadalajara, 1987, pp. 15-72.

3 *Cfr.* Pierre Bourdieu, "Algunas propiedades de los campos", en *Sociología y cultura*, Grijalbo / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990, pp. 135-141.

Rasgos del postmodernismo

Enumero de manera muy breve los que parecen ser los rasgos predominantes del pensamiento postmoderno, con el fin de hacerlos presentes en el momento de presentar los rasgos de la religión y su relación con la cultura en la América Latina de hoy[4].

Desencanto de la razón. La razón ya no puede decirnos qué es la realidad ni, tampoco, puede dar principios firmes sobre la ciencia, la moral o la concepción del hombre.

La aceptación de la pérdida de fundamento. La posmodernidad ha despedido el ideal moderno —Descartes, Kant, Hegel— de la fundamentación para abrirse a una nueva *episteme* que es indeterminada, discontinua y plural. Es una época, dice Vattimo, de pluralismo teórico y ético, de proliferación de proyectos y variabilidad humana.

El rechazo de los grandes relatos. El pensamiento postmoderno propugna la oposición frontal a los universalismos disciplinadores y defiende los contextos locales con sus particularidades. Los relatos (visiones integradas y coherentes que pretenden explicar la realidad) se mantendrán, pero desaparecerán los proyectos unitarios y habrá que entregarse a vivir la heterogeneidad de las formas de vida, los consensos locales y temporales.

El fin de la historia. Esto significa, ante todo, la emancipación de la multiplicación de los horizontes de sentido. Hay que, siguiendo a Nietszche, tratar de buscar sentido a la historia en la pérdida de sentido para así, aportar algo superior: que la multiplicación de horizontes es una fuente de significados y consecuencias inexploradas.

La estetización general de la vida como política. Todo lo anterior converge en la posibilidad de iniciar un pensamiento que sorprenda a las cosas en su ser de ellas mismas. Esto supone gozar

4 Este apartado está basado en la caracterización elaborada por José María Mardones, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Cuadernos Fe y Secularidad, Sal Terrae, Santander, 1988, pp. 9-17.

y abandonarse al océano de la vida sin ánimo posesivo. Según el pensamiento postmoderno se trata ahora de expandir a lo largo y ancho de la vida cotidiana un estilo de vida desmercantilizado, desfuncionalizado y centrado en la riqueza, pluralidad y sencillez de cada cosa.

El ambiente religioso occidental

Apocalipsis now

En el contexto religioso actual, no sólo en América Latina, hay un ambiente de fin del mundo. Tanto en las derechas como en las izquierdas se respiran los aires del fin de la historia.

Los partidarios del socialismo no logran asimilar que este sistema ha salido de las posibilidades históricas actuales. Para ellos el socialismo era la última etapa de la historia. Sin embargo, éste pasó y el mundo sigue en pie. La historia se ha detenido: es el fin de las utopías.

Para los que creen en el capitalismo, la caída del socialismo implica que ya no pasará nada en el mundo. Ya ninguna revolución es concebible. Hemos llegado al fin de la historia. De hecho ese es el título del artículo que escribió Francis Fukuyama, funcionario del Departamento de Estado del gobierno de los Estados Unidos, poco antes de la Guerra del Golfo Pérsico.

Las grandes masas, expulsadas de los sistemas sociales funcionales y concentradas como productos de la desintegración de las sociedades rurales en las desordenadas urbes del Tercer Mundo, han perdido, quizá para siempre, la visión religiosa que los vinculaba indisolublemente a la naturaleza. Ahora se adhieren a mensajes religiosos que anuncian el próximo fin del mundo. Para ellos no puede haber futuro en esta tierra, que si antes los tenía fuera de la historia, ahora los encerró en un lugar dónde

la gente no tiene nombre ni identidad y puede morir sin hacerle falta a nadie. Un ejemplo trágico, cuyo espanto está ya curado por la cotidianidad, son los niños de la calle, que ahora son asesinados en Brasil sin que se derramen lágrimas, y los esconden lejos de la vista para que no afeen el paisaje —así sucedió en mayo de 1992— mientras los grandes de este mundo discuten cómo salvar la tierra del desastre ecológico (otro apocalipsis de nuestro días)[5].

Integración desde arriba

Del otro lado de la barrera están los monopolizadores del poder y el capital religioso. Ellos creen, ante la desbandada apocalíptica y el descrédito de los dogmas, que los tornillos deben ser apretados. Para lograrlo se han reforzado los controles de la ortodoxia y se ha acentuado la rigidez de las expresiones cultuales y teológicas.

Abundan los casos. Para muestra bastan los siguientes: el control ejercido por el Vaticano en la Cuarta Asamblea General de la CELAM en octubre de 1994; la prohibición de las visitas de Don Pedro Casaldáliga, obispo de São Félix do Araguaia en Brasil, a Centroamérica; la imposición de un obispo coadjutor a Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca, para que aquél dirija la formación del clero, ya que se duda de la ortodoxia de éste; el silencio impuesto desde Roma a Hans Küng y a Leonardo Boff, antes de que éste dejara el sacerdocio en el límite de su tolerancia; la represión ejercida por el Vaticano a la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) cuando se le impusieron a ésta última sus dirigentes y le prohibieron realizar el proyecto

5 Para una perspectiva teológica de esta situación apocalíptica. *Cfr.* José Comblin, "Retos a la vida cristiana en América Latina", en *Boletín de Espiritualidad. Provincia Mexicana S. J.*, núm. 30, septiembre de 1992, Centro Ignaciano de Espiritualidad, Guadalajara, pp. 28-37.

Palabra y Vida (que pretendía impulsar una lectura popular de la *Biblia*)[6].

Este control, que llega hasta la represión, no sólo ha sido revitalizado por la Iglesia católica. También las demás iglesias se han vuelto cada vez más integristas; basta recordar las medidas impuestas en Irán por el Ayatola Jomeini —como la que no excluía a los niños de los deberes de la guerra— la sentencia de muerte, decretada por el mismo Jomeini, contra el escritor Salman Rushdie, los radicalismos rituales —como los de los Niños de Dios— de las sectas que ahora invaden Latinoamérica.

Vida privada y disolución de lo religioso

Hasta el siglo XVI, en el mundo occidental, lo religioso pervade todas las esferas de la vida, nada escapa de su influencia y las decisiones humanas se remiten, de alguna manera, a la relación con Dios y con su Iglesia. Desde la mitad de ese siglo XVIII este dominio sufre un grave retroceso, pues hay una segmentación confesional de la religión, fracasan los movimientos devotos y fracasa la moral, ya que los códigos semánticos de las relaciones íntimas y la sociabilidad pública empiezan a separarse hasta el punto de que la religión y la moral se vuelven un asunto completamente privado.

Por otro lado, la estructura social capitalista, que triunfa precisamente en el transcurso de esos siglos, impone una ideología en la que ya no cuenta la moral sino la capacidad de rendimiento y pago, de tal manera que, aun cuando la moral y la religión no desaparecen, pues la interacción humana se reproduce sin cesar, la coordinación de las contribuciones individuales a los campos sociales ya no puede realizarse a través de

6 *Cfr.* Carlos Rafael Cabarrús, S. J., "Buen espíritu y mal espíritu en situaciones específicas de la Iglesia de hoy", en *Boletín de Espiritualidad. Provincia Mexicana S. J.*, núm 29, junio de 1992, pp. 7-33.

la moral, que se ha convertido en un factor molesto y en una actitud que crea desconfianza y debe mantenerse al margen de lo público. Así, por ejemplo, un partido político que proponga una visión moral como estrategia fundamental de acción ya no convence a nadie. La religión y la moral han sido trasladadas fuera de los sistemas funcionales para limitar su acción a la relación y la vida íntima, privada[7].

A todo esto hay que agregar que lo religioso se ha disuelto en otros campos, de tal manera que actualmente ya no se ve con precisión dónde termina el espacio sobre el cual dominan los clérigos y dónde empieza el de los psicólogos, los médicos, los sexólogos, los trabajadores sociales, que se han convertido en nuevos sacerdotes que poseen el monopolio de los bienes de la salvación —por más que ésta sea exclusivamente corporal.

Todos forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo, y todos ponen en práctica en su práctica definiciones rivales, antagónicas de la salud, de la curación, del cuidado de los cuerpos y las almas[8].

Estos rasgos son apenas un esbozo de la situación religiosa que guarda esta civilización occidental en la que se inserta, a pesar o no, este continente. Queda pendiente la explicación de estos hechos porque existe una multitud de incertidumbres y confusiones al respecto; también porque aquí hace falta espacio para desarrollarla aunque fuera hipotéticamente.

¿Y América Latina?

Además de los rasgos y de los casos arriba citados habría que considerar los siguientes datos y hechos.

7 *Cfr*. Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, Universidad Iberoamericana / Alianza, México,1991,pp. 241-246.

8 Pierre Bourdieu, "La disolución de lo religioso", en *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, p. 104.

Las clases sociales

Hecho estructural insoslayable: no se llora a los muertos de la misma manera en un Volkswagen que en un Gran Marquis, parafraseando a Cirese.

Aunque todas las clases son el público y también el campo de la lucha de la religión y los símbolos que constituyen la cultura, se captan de diversa manera los mensajes y se participa con distintas armas en las luchas por la hegemonía. Así, el secularismo ha avanzado más entre las clases altas y también el abandono de las prácticas religiosas.

Las sectas, en cambio, han encontrado más respuesta entre los pobres que entre los que poseen los recursos económicos. ¿Por qué? Sólo hay hipótesis al respecto: porque el catolicismo no ha dado oportunidad a los pobres de tener un papel activo en la evangelización, porque las sectas brindan seguridad económica e ideológica, porque desde las sectas se responde con certezas a la gran incertidumbre en la que viven los pobres actualmente...

Adentro del campo y fuera del campo

Desde el campo dominante que todavía es el catolicismo se ha respondido a esta crisis —con el apoyo de la Iglesia romana, de gran parte del nuevo episcopado y del nuevo clero. Nuevo en el sentido de instaurado por Juan Pablo II— con una teología de la afirmación: la solución sería reafirmar con más energía y en voz más alta los dogmas de siempre, el culto de siempre, en su forma más tradicional.

La teología de la liberación ha perdido esta batalla y aún las CEB (Comunidades Eclesiales de Base) están en crisis o se han transformado también en una élite ya que están separadas por

el racionalismo, el sectarismo y el burocratismo de las grandes masas pauperizadas del continente[9].

Éstas, que como en todo, están fuera del sistema se agarran, literalmente, de lo primero que ofrece cierta seguridad y certeza: sectas y esoterismos de todo tipo. Pero no porque crean convencidamente en ellas, sino porque es lo único que les queda ante la pérdida de la identidad social e individual más terrible de todos los tiempos: ¿quién es un niño de la calle?, ¿quién una mujer que habita en una favela?, ¿quién un drogadicto de Bogotá al que se puede matar a mansalva y sin consecuencia alguna? Para las iglesias establecidas tampoco son nadie.

Epílogo

Este trabajo llega a su límite. Faltan desarrollar muchos de los constitutivos del campo religioso y su configuración cultural en América Latina. Todos los puntos tratados merecerían más explicitación y profundización. Quedan ahí para la reflexión y, ojalá, para la polémica. Los temas que por ahora se archivan para su ulterior tratamiento y desarrollo se enlistan para aquel que desee pensar y escribir sobre ellos, incluyendo a quien esto escribe: diferencias en las prácticas religiosas entre hombres y mujeres, viejos y jóvenes, regiones geográficas; incidencia de doctrinas esotéricas, orientales, psico-religiosas; influencia de la educación, la posición económica y el poder en las prácticas religiosas de los diversos actores sociales; configuración genética del campo religioso en las formaciones sociales latinoamericanas. Otros tendrán su lista de temas ya explorados y por explorar. Junto con la que se expuso aquí se podría establecer una comunicación interesante e inteligente.

9 *Cfr*. J. Comblin, *op. cit.*

El mito de la pirámide

Isaac Broid

La historia, o más bien, las historias de la historia se alimentan de mitos. Antes que éstas surjan, antes que su registro, los mitos aparecen como cimientos de nuevas eras, como funciones de nuevos órdenes que crean confianza y generan esperanzas. Ante el cansancio de los hombres al final de una era, éstos sienten estar expuestos a las fuerzas destructoras, al caos y la inestabilidad. Surgen los planes renovadores y constructivos de los dioses. Vienen los nuevos mesías a restablecer el orden y ofrecer vida. Así se construye el cosmos una y otra vez y a la nueva humanidad le es ofrecido una vez más el perdón. La creación de la "última edad" se describe como un acto que celebra el triunfo de las fuerzas creadoras sobre las destructoras y se presenta como un modelo para generaciones por venir. La vida, en consecuencia, permanece.

La representación en el espacio que con más claridad muestra esta sucesión de esquemas de pensamiento la constituyen las pirámides mesoamericanas. De los múltiples ejemplos con los que contamos en nuestro país, el más dramático tal vez se encuentre en Cholula. Ahí no sólo la gran pirámide da muestra de la "geología" de la civilización prehispánica sino que, como culminación de esta sucesión de pirámides una sobre otra, existe

una iglesia cristiana, símbolo de otra forma de pensamiento que aniquila a la que le antecede y que, con piedra y argamasa nos dice: El rey ha muerto ¡Que viva el rey[1]! Ahí no solamente se quería enterrar a los viejos dioses sino, también, se pretendía borrar su memoria. La idea de la historia como capas sucesivas tal parece cambiar a raíz de la llamada *postmodernidad*. Más bien, la polémica sobre la valía o no de la postmodernidad se engloba en una discusión más amplia que algunos conocedores denominan "El fin de la historia". Es el "fin" porque las "modernidades" que surgen a lo largo del tiempo ya no son concebidas como una progresiva "iluminación" donde se daba una aprobación o re-aprobación de "orígenes".

Ya no existen las condiciones —nos dicen los apologistas postmodernos— para los renacimientos. La idea de la historia como un proceso lineal se disuelve y en las esferas políticas, económicas y culturales se instalarán condiciones efectivas —según ellos— que le dan una inmovilidad realmente no-histórica. Es así como "lo post-moderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno sino como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del fin de la historia... Desde este punto de vista la historia contemporánea no es sólo aquello que se refiere a los años cronológicamente más próximos a nosotros, sino que es, en términos más rigurosos, la historia de la época en la cual todo, mediante el uso de los nuevos medios de comunicación —sobre todo la televisión— tiende a achatarse en el plano de la contemporaneidad y de la simultaneidad, lo cual propone así una deshistorización de la experiencia"[2]. Dicho con otras palabras, podría pensarse también que la historia ya no es una sino muchas historias, variadas y diversas. Surge entonces la "disolución" de ésta como un continuo. Nosotros somos la conclusión de todas las anteriores y, por ende, podemos

1 Peter L. Berger, *Piramids of sacrifice. Political Ethic and social change*. Pelican Books, s. l. i., 1974.

2 Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, s. l. i., 1986

aprovecharnos de cualquier momento, cualquier circunstancia y hacer "uso" de ellas según nuestra conveniencia pues todas ellas son nosotros. Somos la síntesis, somos la pirámide que envuelve a las otras pirámides. Más aún, somos la iglesia sobre la pirámide que está sobre la pirámide que está sobre la pirámide que está sobre la pirámide.

El postmodernismo anuncia con esto una posibilidad diferente de existencia. Aquí podría yo comenzar a ser más explícito y hacer referencias directas a la situación de la arquitectura a finales de milenio. Sin embargo me voy a tomar la libertad de incluir estas ideas dentro de un discurso aún más abarcador: la relación del hombre con sus dioses. Para ello partiré de una hipótesis: el postmodernismo es una fase más de un proceso que surge en el renacimiento. El comienzo del fin de los dioses y el surgimiento de un Dios mayor. El hombre. Desde ahí una noción de verdad que llevaba muchos siglos arraigada, se empieza a disolver. Dios muere, como dice Gianni Vattimo "muerto por la religiosidad, por la voluntad de verdad que sus fieles siempre cultivan y que los lleva a reconocer también en Dios un error del que en lo sucesivo se puede prescindir"[3].

Es a partir del Renacimiento y continuando con la Ilustración que "la vida europea —y la de todo el hemisferio occidental— no admite límites y se cree haber llegado a la madurez de los tiempos, al momento en que todos los enigmas han sido descifrados y el camino aparece libre; sólo falta recorrerlo y por ello la única acción necesaria será mostrarlo y descubrirlo. El camino está señalado por la ciencia. Es el camino del progreso indefinido ya que el hombre ha vencido definitivamente los viejos obstáculos, o sea, la creencia en la divinidad. El hombre se ha emancipado"[4]. El hombre absorbe a Dios, a lo divino y él mismo se deifica. Lo humano ha ascendido a ocupar el puesto divino.

3 G. Vattimo, *op. cit.*

4 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, s. l. i., 1986.

Son estas dos grandes categorías, el *fin de la historia* y el *fin de lo divino* los límites dentro de los que se mueve el postmodernismo en la arquitectura. Se representan en el espacio, por un lado, mediante el uso indiscriminado de formas y estilos mal llamados históricos. Por otro lado, creando objetos y espacios donde el juego lúdico, el placer de crear sin ninguna otra condición es lo único que rige la creación. Para unos, la "cita" histórica y la referencia al pasado es prioritario. Para los otros, el sistema de objetos creados en la última década y el uso de las geometrías es el motivo del trabajo.

Los "historicistas" argumentan que

> contra el dogmático alejamiento de las formas de la historia que ha privado a la arquitectura moderna del principal instrumento de comprensión popular, o sea, de la referencia a la memoria colectiva, las nuevas tendencias sostienen la necesidad del contacto entre memorias históricas y tradicionales nuevas y, sobre todo, de la "recontextualización" de la arquitectura, es decir, de la institución de una relación precisa, de naturaleza coloquial, entre los nuevos edificios y el ambiente en que nacen, tanto si es en la periferia como si es en los centros históricos.[5]

De esa manera ellos argumentan que eso les permite, por una parte dirigirse al gusto popular por medio de las citas históricas y por otra a los profesionales, utilizando para ello un método compositivo claro y preciso. Así crean nuevos símbolos y nuevos equilibrios para una sociedad "postindustrial" necesitada de ellos.

Necesitada pues, según aseveran, la arquitectura moderna ya no puede dotarlos de esos símbolos, pues es un esquema corrupto ya que realiza una sólida alianza con el poder político y económico y sigue única y exclusivamente una lógica productiva conveniente para el sistema industrial que basa su producción en un conjunto de prohibiciones, disminuciones, vejaciones,

5 Paolo Portoghesi, *Después de la arquitectura moderna*, Editorial Gustavo Gili, Colección Punto y Línea, s. l. i., 1981.

renuncias e inhibiciones. Estos nuevos arquitectos que se han dado cuenta de tanta corrupción se hacen llamar a sí mismos "los primitivos de una nueva sensibilidad"[6].

Partiendo asimismo de una crítica del movimiento moderno en relación con las prohibiciones y renuncias, la geometría euclidiana utilizada por éste se cuestiona. Dado que la vida en el mundo contemporáneo es compleja y contradictoria, la arquitectura realizada en este "mundo" necesita "representar" esta circunstancia. Si las ciudades son una muestra de la coalición de fuerzas siempre en conflicto, las piezas que componen esa ciudad —su arquitectura— no tienen por qué mantenerse ajenas a este fenómeno. Contra la postura utópica de los arquitectos modernos que buscaban "el" orden y así contribuir a la felicidad de los habitantes de este planeta, ahora surge una verdadera idea de verdad: mostrar que en el espacio existen fuerzas en conflicto constante que no hay que ocultar y con las que hay que convivir cotidianamente. La arquitectura no tiene por qué pretender ser revolucionaria. Sólo necesita ser una representación del mundo. O como dice Paolo Portoghesi..."El pos-moderno es evolucionista más que revolucionario"[7]. Estas "fuerzas en conflicto" tienen sin embargo la apariencia de ser un motivo para el juego más que una convicción ideológica, un goce lúdico al momento de la creación y una expectación estética pura en el espacio, que coincide con el ambiente de frivolidad que ha invadido gran parte de la vida cotidiana de ciertos sectores de la población a partir de los ochenta. Bares, tiendas, discotecas y restaurantes mezclan objetos y espectadores para crear un gran teatro donde no sabemos qué es qué y quién es quién, Scarpa en Verona, con elegancia extrema, nos confunde con las esculturas. Lo mismo logra Gae Aulenti con la Gare D' Orsay en la pasarela que divide las dos principales áreas de exposición. Eduard Samsó aplica la misma técnica en peluquerías y nos confunde con percheros y

6 Charles Jencks, *Arquitectura posmoderna*, Gustavo Gilli, s. l. i., s. f.

7 Portoghesi, *op. cit.*

espejos. En un mundo de solitarios y dominado por los *mass-media*, todos, objetos creados y seres humanos somos piezas autónomas "colocados" dentro de un ambiente donde el olerse, el reconocerse o el perderse es parte del juego. Surge un doble código: en el *cool design*, todo diseñado, parecería que lo necesitamos observar y vivir con pudor. Pero lleva implícito el morbo y la perversidad donde se dan relaciones complejas y ricas de contenido. Las superficies son espejos que reflejan nuestra mirada para que, escondida, pueda llegar delicadamente a cruzarse con la otra persona, atestiguando, como dice Joaquín Sabina que, "como no habrá revolución, se suicidó la ideología; es el fin de la utopía. ¡Que viva la bisutería! ¡Que viva la gastronomía! ¡Que viva la peluquería! ¡Y uno no sabe si reír o llorar!".

Estos argumentos teóricos del postmodernismo se sustentan en una crítica feroz contra el movimiento que, dicen, los antecedió: el movimiento al cual pretenden darle un giro de 180 grados dado su olvido por la historia y su base utópica pura. Pero haciendo, ahora sí, la historia, nos damos cuenta que esas críticas no son tan absolutamente ciertas como dicen.

En sus orígenes, los arquitectos que empezaron a crear una estética a principios de siglo tuvieron una educación clásica y, curiosamente, tenían un gran conocimiento de la historia. Y no sólo conocimientos, sino que vertían éstos en sus proyectos. Es así como Frank Lloyd Wright organiza sus casas muy contemporáneas para la época en la que fueron construidas con un esquema similar a la de la casa tradicional norteamericana: alrededor del fuego —la chimenea— sobre la cual giran las habitaciones. El muy criticado Le-Corbusier realiza lo que él llamó su "*voyage* útil" llegando hasta Grecia y que, años después, concretiza en la capilla de Ronchamp. Alvar Aalto, más que en las formas de la arquitectura tradicional encuentra en las formas de la naturaleza propia de Finlandia las bases para realizar sus bosquejos que después se vuelven proyectos ejecutivos. Difícil-

mente se puede encontrar a un arquitecto tan clásico como Mies Van de Rohe en el sentido de la limpieza y claridad estructural como la manejaban los griegos. Años mas tarde, Louis Kahn estudia minuciosamente a los romanos para utilizar sus ideas en obras contemporáneas como lo hecho en Amedabed.

El reduccionismo de la geometría sometida únicamente a la lógica de la producción tampoco fue tan absoluto como nos lo hacen creer los postmodernistas. Hans Scharoun en sus proyectos para Berlín —su biblioteca y la filarmónica— utiliza geometrías complejas dentro del mismo proyecto. Le Corbusier en proyectos tan variados como las casas de artesanos de 1924 o el plan para Argelia de 1931 no sigue una lógica euclidiana. Habría que analizar el proyecto para la *Price Tower* de Wright para ver cómo un "moderno" maneja con maestría la coalición de geometrías. Erich Meldensohn desde su proyecto para la Torre Einstein en 1924 utiliza gran variedad de formas curvas para crear dinámicas de movimiento maravillosas. Ni hablar de los Constructivistas soviéticos, principalmente Ginsburg y Melnikov. Y los futuristas italianos con los dibujos revolucionarios de Santa Elia. Y Gaudi y tantos otros que a principio de siglo, junto con los demás artistas de otras disciplinas modificaron la percepción estética del mundo futuro.

No cabe duda que algunas de las críticas actuales hacia la arquitectura surgida a partir de los ideales del movimiento moderno son certeras. Estas se centran fundamentalmente en contra del funcionalismo. Pero el funcionalismo fue solamente *una* corriente dentro del movimiento. Este no fue tan unitario y homogéneo como nos lo han hecho creer muchos de nuestros maestros y de lo cual se aprovechan los apologistas postmodernos. Incluso esta corriente no estuvo en sí misma libre de contradicciones. Más aún: la crítica más feroz hacia esta tendencia es que pretendía el establecimiento de un conjunto de reglas universales capaces de garantizar la adecuación global al espíritu de los tiempos. Pues a mi entender los postmodernos han logrado

en mucho menor tiempo esto que tanto critican: el juego de cristales de espejo de diferentes colores se repite lo mismo aquí que en Hong-Kong; los edificios a la Chipendale existen en la quinta avenida en Nueva York como en la avenida Chapultepec de la ciudad de México. Y los frisos griegos se han reproducido más rápido que el virus del sida.

Es cierto que muchos de los ideales de los que se nutrió el movimiento moderno en sus principios se han contaminado y han sido absorbidos por una industria que busca únicamente beneficios económicos. Se confunde a los comerciantes de espacios —que son infinitos— con los arquitectos —que son muy pocos. Es por ello que la fisonomía de las ciudades actuales es tan aterradora... Sin embargo, a pesar de ser parte de la cultura "oficial" —política, economía, social, cultural— el movimiento moderno fue inicialmente un movimiento de oposición que desafió el orden cultural imperante contra la "falsa normatividad". Desde sus principios en los años veinte, el movimiento moderno expresaba quejas contra el renacimiento esquemático y casi abstracto de la ciudad funcional, contra la repetición *ad infinitum* de modelos idénticos, contra la estandarización mecánica en aras de un beneficio puramente económico y contra la "despersonalización" del objeto arquitectónico. Si queremos lograr una ruta más plural para la arquitectura debemos centrar nuestra atención también en esas personalidades y no únicamente fijar nuestra vista en algunas seductoras propuestas postmodernas.

Tan temprano como 1922, Alvaro Aalto ya se percataba que "vivimos una intoxicación de lo moderno, proyectar y construir basándonos únicamente en el racionalismo como único factor cultural genera factores inhumanos". Para librarnos de esa "intoxicación" deberíamos encontrar en la arquitectura tradicional las bases de nuestro trabajo futuro, lo cual no significa debilidad sino que implica un verdadero entendimiento de nuestro pasado

que nos llevará a tomar un camino propio[8]. A su vez, Frank Lloyd Wright en 1934 clamaba por recuperar "la fiesta del espíritu"[9].

A pesar de ello, el Estilo Internacional siguió adaptándose a las exigencias del capital inmobiliario y la especulación urbana, principalmente después de la segunda guerra mundial.

Pero eso no justifica caer en la moda *Dial An Age Design* como lo nombra Ada Louise Huxtable. Esa postura es más bien una reafirmación reaccionaria del presente y no una lección progresista para la conformación del futuro. No podemos seguir desempolvando con nostalgia rincones de la historia. Ahora se pretende, bajo un enmascaramiento populista y un supuesto vanguardismo estilístico, construir una pirámide sobre otra que aún no ha sido terminada. Una pirámide que aún no muestra cimientos sólidos en lo político, lo económico y social como para levantarse y no derrumbarse con el más leve sismo. Más que olvidar el proyecto moderno debemos aprender de sus fallas y, con base en sus fundamentos establecer nuevos códigos, nuevos mensajes más acordes al desarrollo que ha tenido la sociedad en este siglo. Muchos creen que esto no es posible, que es incluso un error. Pero el hecho está en que, hasta ahora, las nuevas tendencias no han encontrado un lenguaje claro y coherente con el cual sustentar sus ideas, al menos en el terreno de la arquitectura.

Debemos, indudablemente, poder establecer una mediación entre las formas de la civilización moderna occidental y la cultura local, las técnicas universales y los ámbitos regionales. Pero más que querer regresar al pasado preindustrial a la manera de León Krier, debemos lograr lo que Habermas llama "una nueva apropiación crítica del proyecto moderno"[10]. El pasado es importante

8 Alvar Aalto, *Sketches*, Gorar Schildt (ed), M. I. T. Press, s. l. i., 1978.
9 Francoise Choay, *El urbanismo, utopías y realidades*, Editorial Lumen, s. l. i., 1970.
10 Jürgen Habermas, "La modernidad un proyecto incompleto", en *La postmodernidad*, Hal Foster, selección y prólogo, Editorial Kairos, s. l. i., 1988.

como enseñanza pero no como un modelo a recuperar a través de alguna clase de imitación.

No hay que satanizar al postmodernismo como un todo. Caeríamos en el mismo error de algunos historiadores del movimiento moderno. Rossi y sus estudios detallados de tipologías regionales, o Gardella y su conciencia del contexto son enseñanzas valiosas. La reelaboración del lenguaje cubista de Le-Corbusier por Richard Meler, la claridad cromática de un Graves, la incorporación de lo vernáculo por Erskine o el amor por los detalles de Carlo Scarpa, la maestría de unir lo existente con lo nuevo de Souto de Moura, son lecciones que enriquecen nuestra visión del mundo. El trabajo de Morphosis y Frank Ghery en Los Angeles, los giros al *High-Tech* por Foster y Rogers, el manejo contemporáneo de materiales tradicionales por Kahn y Rogelio Salmona abren el abanico de posibilidades para un lenguaje contemporáneo. Sólo así, uniendo estas diversas disidencias con aquellas que comienzan a principios de siglo es como podemos ser más plurales en nuestra práctica. Así no se negaría el inmenso valor que tuvo y sigue teniendo el movimiento moderno que, junto con las catedrales góticas y el período barroco resultan los monumentos cumbre —por la pasión con la que asumieron sus protagonistas— de la historia de la arquitectura. Lo "moderno" se mantendría así vivo pues hay que conocer mejor las aberraciones que han acompañado a ese movimiento y los errores de su presuntuoso programa en lugar de dar por perdido lo moderno y su proyecto.

El doble juego de la postmodernidad en la arquitectura

Jesús Rábago

Introducción

Las preocupaciones de la postmodernidad parecen válidas, no asísus propuestas que tienden más a mostrar caprichos absurdos, que proyectos pertinentes.

El racionalismo muestra sin lugar a dudas insuficiencias, pero la postmodernidad se ha contentado, en el mejor de los casos, en señalarlas sin ofrecer alternativas coherentes que desarrollen y superen dicha modernidad que les sirve de referencia.

La postmodernidad establece un doble juego, en el que por un lado critica —muchas veces de manera bastante acertada— los puntos cuestionables de la modernidad, y por otro lado ofrece propuestas que carecen notablemente, no sólo de relación con la crítica que establecen, sino que carecen incluso de fundamentos estables que puedan darle consistencia a dichas propuestas. Veamos:

Después de revisar los proyectos en los que participan arquitectos como Philip Johnson, Paolo Portoghesi, Robert Venturi, Ricardo Bofill, Charles Moore, Arata Izozaki, Charles Jencks, Michel Graves, Kasuhiro Ishii, Robert Stern y otros como ellos (por mencionar sólo los más conocidos), no puede uno dejar de pensar en una referencia común y constante: el *kitsch*.

Kitsch es aquel objeto compuesto por elementos incongruentes, fuera de contexto, producidos por una economía industrial (pero que tratan de aparentar lo contrario) para la masa de la población. El arte *kitsch* o *postmoderno*, si se le pudiera llamar arte, se refiere a los objetos con formas banales, bonitas, cursis, dulces, postizas, y sin lugar a dudas exitosas entre una buena parte de la población.

El edificio de la AT&T en Nueva York, la película *Kramer vs Kramer*, las telenovelas vespertinas, los textos de Corín Tellado, las canciones mexicanas cantadas por Julio Iglesias, o las ideas de Jean François Lyotard, son un buen ejemplo de ello.

Jürgen Habermas ha escrito varios textos corrosivos, tratando de contrarrestar la innegable popularidad de estas ideas decadentes que él denomina neo-conservadoras —muy a la moda especialmente durante la década pasada— a través de la explicación amplia y renovada del proyecto de la modernidad.

Bruno Zevi ha calificado de *pastiche* a esta arquitectura historicista que trata de suplantar el rigor en el diseño y la búsqueda de su lógica interna, por un manejo manipulador y poco consciente de las formas de los edificios a través de la historia. Milan Kundera ha manifestado su repugnancia sobre esta cultura que el llama *kitsch*, escribiendo su novela *La insoportable levedad del ser*, una obra que no sólo critica abiertamente dicha postura a través de sus personajes, sino que ofrece una crítica implícita con la construcción misma de la novela.

Kitsch como dice Kundera, *postiza* como la califica Zevi, *neo-conservadora* como la define Habermas, *post-moderna* como

insiste en bautizarla Charles Jencks, o *cursi* como decimos habitualmente nosotros; esta tendencia de la cultura a la que pertenece la arquitectura formalista, está aquí rodeándonos muy a pesar de algunos de nosotros y con la complacencia de mucha, muchísima gente; tanta como toda esa gran masa que se siente identificada con los personajes estereotipados de las telenovelas.

Debido a que la arquitectura postmoderna trata de ser una respuesta a las insuficiencias y a los errores del movimiento moderno, hay una cierta tendencia a identificar cualquier posición crítica hacia la modernidad como postmoderna, lo cual es sumamente grave, ya que muchos de ellos están incluso en contra de dicha postmodernidad.

Las ideas de Keneth Frampton parecen estar en este último caso; los proyectos e incluso los textos de Lucien Kroll tratan de ser integrados a la corriente postmoderna por el simple hecho de criticar duramente el racionalismo; los trabajos de Aldo Rossi, que incluso han formado parte de exposiciones sobre arquitectura postmoderna, difieren notablemente de las propuestas de Michel Graves, Charles Moore, o Philip Johnson.

Aquí cabría recordar las interesantes críticas a la arquitectura moderna en México durante los años sesenta —inicio de las posturas postmodernas— por parte de Félix Candela y Mathias Goeritz, que difieren radicalmente de las propuestas postmodernas.

Analicemos brevemente los aspectos fundamentales de dicha arquitectura postmoderna en relación con la arquitectura moderna que pretende superar.

He preferido analizar los conceptos fundamentales en discusión, dejando a un lado las referencias históricas, ya que existen suficientes textos al respecto.

La relación con los usuarios

Llenar de significación los edificios que proyectan, es la preocupación más importante para los arquitectos postmodernos —evidentemente parten del supuesto que el movimiento moderno produce lugares vacíos, o en cualquier caso pobres de significado para sus usuarios.

Un espacio logra tener significado en la medida en que responde de manera adecuada, durante cierto lapso de tiempo al uso cotidiano que de él se hace, cuando dicho espacio deja de ser un espacio vacío, nuevo, extraño, y se convierte en un lugar familiar, conocido, lleno de experiencias, un espacio ligado a nosotros, a nuestra vida cotidiana en ese lugar; es decir, cuando dicho espacio pierde neutralidad y se involucra con nosotros, sus habitantes, sin llegar a perder evidentemente sus características propias.

Dicho de otra manera, la carga de significados de un edificio recién construido se refiere a los elementos que dicho edificio ofrece para que sus usuarios lo consideren apropiado, para que los consideren como una parte importante en el desarrollo de sus actividades cotidianas.

Si bien es cierto que los edificios racionalistas —por sus espacios neutros, por sus muros limpios, por su sistema constructivo aparente, por sus texturas lisas, por sus colores más bien fríos, etcétera— no facilitan la apropiación, sino al contrario, exigen usuarios que estén dispuestos a realizar un esfuerzo decisivo para reorganizar de manera mucho más eficiente sus actividades, esto no quiere decir que carezcan de significados, es decir de referencias al uso habitual, sino que tratan de renovar —de manera radical en ciertos casos— dichos usos y los significados que de ellos se derivan.

Ante esta dificultad de apropiación que presentan los edificios racionalistas, los edificios postmodernos creen poder facilitar dicha relación entre el edificio y los usuarios incorporando

elementos decorativos, especialmente en las fachadas —muchas veces de manera notablemente incongruente— tomados de *clichés* del entorno inmediato —lugares comunes, es decir sumamente convencionales— o de los *arquetipos* de la historia que tratan de hacer recordar de manera burda la forma que en algún momento afortunado tuvieron ciertos edificios que se han grabado en nuestra memoria.

Los efectos logrados no parecen favorecer la apropiación, ya que dichos elementos generalmente están lejos de la memoria y de la identidad que a los usuarios les interesa manipular.

En este proceso de apropiación, no hay que olvidar que son los edificios los que pertenecen y deben adaptarse a los usuarios y no al revés —los usuarios no se adaptan a los edificios.

Creer, como dice Bofill, que los habitantes viven mejor dentro de los edificios de interés social por el sólo hecho de que éstos presentan fachadas monumentales de supuestas referencias a la arquitectura romana, es mostrar una falta de responsabilidad y consideración hacia la forma de vida de muchos habitantes.

Ejemplos como éste, no hacen sino recordar los esfuerzos desmesurados de Alemania e Italia, durante los años treinta, en donde las fachadas monumentales y sus referencias al clasicismo pretendían dotar de una supuesta dignidad a los edificios; o los esfuerzos de la Unión Soviética de los años veinte, en que se trataba de modificar el modo de vida de los habitantes a través de la construcción de edificios supuestamente más adecuados a la nueva dignidad de los trabajadores.

A los usuarios nos interesa organizar más apropiadamente algunos aspectos de nuestra manera de vivir dentro de los edificios, pero si bien no podemos olvidar nuestros hábitos —aún si éstos son torpes y viciados— y reorganizar radicalmente nuestras actividades —como los primeros modernos pretendieron— mucho menos podemos creer que éstas se desarrollan más adecuadamente en edificios que muestran fachadas *kitsch*, no-

tablemente incongruentes con los espacios interiores y con nuestras propias experiencias de vida cotidiana.

Postulación de principios

La idea de analizar un problema siguiendo un método riguroso con el fin de obtener resultados fuera de dudas y de percepciones personales, no es exclusiva de las ciencias, sino que es asimismo una exigencia para las artes.

La necesidad ineludible de informarse, de analizar, y de verificar los datos de dicha información para estar en condiciones adecuadas de tomar decisiones pertinentes que eviten que los proyectos sean la proyección de nuestra subjetividad, parecería incuestionable, pero para los arquitectos postmodernos no lo es necesariamente.

La única manera de hacer frente a los problemas cada vez más complejos que hay que solucionar en la organización de los edificios —sistemas constructivos más técnicos; mayor cantidad de equipos y de instalaciones e incluso más elaboradas; funciones que exigen una organización más detallada, etcétera— como insistió reiterativamente Le Corbusier, es a través del análisis preciso de los elementos a organizar.

Antes de decidir, es imprescindible pensar; antes de diseñar, es indispensable planear; antes de abordar nuestra subjetividad, es necesario establecer parámetros de referencia que regulen el desarrollo de dicha subjetividad. Invertir el orden de esta secuencia, es arriesgar la organización fundamentada de los espacios, por una organización subjetiva, y por lo mismo bastante débil.

No se trata de negar u olvidar la presencia de la subjetividad, sino de propiciar justamente su desarrollo sobre bases que le permitan expresiones evidentemente no racionales, pero sí coherentes.

La elaboración de reglas claras y programas de necesidades precisos antes de empezar a proyectar es un logro fundamental del movimiento moderno que no puede menospreciarse a la ligera, a riesgo de caer en el caos donde todo parece válido.

La arquitectura postmoderna hace énfasis en la primacía de la imaginación, la intuición y el deseo, contra la razón, que les parece demasiado inhibidora para que la arquitectura se manifieste; están insatisfechos de la severidad que muestra la arquitectura racionalista; desean que la arquitectura vuelva a ser un arte tradicional más allá de la disciplina del diseño. Su preocupación es legítima, pero el método para satisfacerla no es el adecuado.

Ellos quieren ir más allá de la razón, pero en realidad no la desarrollan, sino la contradicen; la idea de postmodernidad que señala la intención de ir más allá de ella, en los hechos es una antimodernidad, ya que trata de caminar en sentido contrario de los logros —si bien perfectibles— de dicha modernidad.

La actitud progresista de los modernos, se vuelve así extremadamente conservadora, ya que no tan sólo no avanza, sino que retrocede, tratando de olvidar los logros ya alcanzados —no sólo por la arquitectura moderna, sino por la modernidad en su conjunto— situándose en la pre-modernidad del historicismo ambiguo de la segunda mitad del siglo XIX.

La elaboración del proyecto

Para los modernos, el proceso para definir la forma de los espacios parte de la función hacia la fantasía —la frase de Louis Sullivan "*form follows function*" ha sido uno de sus paradigmas.

Debido a que es un proceso arduo, ya que no es fácil entender y solucionar de manera íntegra todas las funciones implicadas en un espacio determinado —nuestra tendencia natural nos impulsa más a expresar lo que suponemos, que a tratar de

entender y verificar lo que pasa en realidad— muchos de los proyectos que siguen este principio no logran superar las necesidades funcionales planteadas por el programa requerido, y a veces no alcanzan siquiera a explorar las profundas y desbordantes emociones de la imaginación. Los resultados en estos últimos casos tienden a mostrar, más que un proyecto formal, un esquema conceptual, y como bien sabemos los conceptos son un resumen simplificado de la realidad siempre compleja y desbordante de detalles.

Por esto mismo, los arquitectos modernos ponen tanto énfasis en mostrar las plantas de sus edificios, ya que son los planos donde la funcionalidad se revela con mayor claridad.

La arquitectura postmoderna trata de invertir dicho proceso. Centra su atención en las fachadas, más que en las plantas, y así como los dibujos de las plantas de los racionalistas son bastante sobrios, los dibujos de las fachadas postmodernas desbordan sabor y sentimiento, y a veces hasta parecen interesantes.

La organización de los espacios y la definición de sus formas se debe a un proceso más libre, más independiente de la función; la forma de mostrar imaginación aún sin haber logrado solucionar adecuadamente las funciones requeridas.

Aquí parece pertinente insistir en el argumento que utilizan los racionalistas, pero que en realidad es un argumento utilizado a lo largo de toda la historia de la arquitectura y de la filosofía; la forma efectivamente depende de la función.

La solución al problema de la extrema simplicidad que critican los arquitectos postmodernos —ellos insisten en la complejidad ligada a la vida que experimentamos— no se encuentra invirtiendo el proceso de diseño, ya que esto no hace sino provocar incoherencia en la organización de los espacios y en la definición de las formas —escenografías absurdas, en vez de formas coherentes— sino como se menciona antes, logrando ir más allá de la eficiencia en los esquemas funcionales requeridos —después de haberlos solucionado, y no antes— logrando des-

bordar los severos límites de la eficiencia para explotar el placer, logrando traspasar la inteligencia para sumergirse en la memoria, la imaginación, los sueños.

La técnica de construcción

La aparición y el desarrollo de nuevos materiales ha sido un factor decisivo para la arquitectura moderna, ya que ésta no sólo los ha tratado de utilizar con sinceridad —apego a su lógica interna de comportamiento— sino que ha impulsado su desarrollo mostrando sus posibilidades técnicas.

Desde el siglo pasado con el vidrio y el hierro, posteriormente con el cristal, el concreto y el acero, y actualmente con la nueva generación de cristales, los aceros de alta resistencia, las aleaciones del carbono y el aluminio, siguen mostrándonos la relación estrecha que ha mantenido la arquitectura moderna con la utilización expresiva de los materiales de vanguardia y sus sistemas constructivos implícitos.

El postulado que impulsa dicha actitud sostiene que las formas se desarrollan junto con las características de los materiales y no independientemente de ellos —de hecho, de ése postulado nació la ingeniería, y es ese postulado precisamente el que ha permitido que los sistemas constructivos se hayan desarrollado espectacularmente.

Desarrollar la arquitectura significa en este sentido constructivo, explorar las características de los materiales, e impulsar el desarrollo de los mismos. De hecho, debido justamente a esta exploración de nuevas posibilidades de los materiales, la arquitectura moderna ha cometido ciertos errores como lo demuestra Peter Blake.

Los experimentos no siempre resultan positivos, pero sin ellos tampoco se pueden registrar avances.

La arquitectura postmoderna toma una actitud cómoda; trata de no arriesgar en el uso de nuevos materiales y técnicas de construcción, y aprovecha el desarrollo industrial consolidado para manipularlo de acuerdo con sus propios fines.

Así como la arquitectura moderna trata de manejar de manera sistemática las cuestiones constructivas, de manera simultánea a la definición de la forma con extrema sinceridad —estructura aparente, colores y texturas propios de los materiales, evidencia del sistema constructivo, etcétera— la arquitectura postmoderna sólo lo hace cuando esto conviene a las formas que pretende mostrar; la sinceridad constructiva deja de ser una convicción profunda para convertirse en una alternativa más a manejar dentro de sus propuestas formalistas.

En la arquitectura postmoderna el procedimiento constructivo no es parte medular del proyecto mismo, sino algo que debe someterse a la forma proyectada con anterioridad: primero es la definición de la forma, y luego el análisis de los materiales y los procedimientos constructivos a utilizar.

La arquitectura trata de establecer una relación adecuada entre los habitantes y sus edificios.

La arquitectura moderna trata de desarrollar dicha relación de manera acelerada, y probablemente en muchos casos, tanto los habitantes como los constructores no estén preparados para ello.

Pero si bien es cierto que en su afán de impulsar de manera acelerada nuestra relación con los edificios, la arquitectura moderna ha cometido errores, éstos no sólo no han sido solucionados por la arquitectura postmoderna como su nombre lo sugiere, sino que han sido agravados, ya que en vez de propiciar un desarrollo más adecuado a las aspiraciones de habitantes y constructores, esta arquitectura tiende a la regresión de dicha relación reprimiendo su auténtico desarrollo.

El edificio de la AT&T en Nueva York, el edificio de Servicios Públicos de Portland, el Teatro y el Palacio de Abraxas, en las

afueras de París, los estudios de Hollywood y las casas de muchos de los actores de Beverly Hills, el centro recreativo Disneyland en Los Angeles, la Piazza d'Italia en Nueva Orleans, el centro comercial Salinas y Rocha aquí en Guadalajara, supongo que son ejemplos suficientes de imágenes conocidas para apreciar el tipo de arquitectura a la que me he estado refiriendo: la arquitectura *kitsch* también llamada postmoderna.

¿Es posible un humanismo en sentido postmoderno?

Humberto Orozco Barba

- *El silencio insospechado de la comunicación*
- *El sentido del tiempo: la armonía o el caos*
- *De la modernidad a la postmodernidad*
- *¿Es posible un humanismo postmoderno?*
- *Esperanzas y desesperanzas*

Dios, la perspectiva, el color, la biblia, la forma, las líneas, las tradiciones, los llamados humanismos, el amor, el cuidado, la familia, la escuela, la educación, los profetas y el mismo Cristo se han hecho añicos.

Marc Chagall, 1963

El silencio insospechado de la comunicación

Los grandes cambios históricos no se dan solamente por causas y azares estrictamente historicistas, cientificistas o por las ideas que los producen. Los acontecimientos espectaculares y coyunturales, como la caída del muro de Berlín en 1989 o el cambio de rumbo de la mayoría de los países del bloque socialista, parecerían trastornar el destino de los habitantes del mundo al final del milenio; pero no han hecho que el hombre de la calle

de otras regiones modifique sustancialmente su forma de vivir. Los verdaderos movimientos de la historia se dan en el silencio insospechado de la comunicación; en el "tiempo largo" que nos enseñara a medir Fernand Braudel; en la crónica de las civilizaciones, en la historia social. Son relativos a las referencias de los sujetos consigo mismos y con los otros; a su conexión con la naturaleza, con el mundo, con la trascendencia; con el poder, con el saber, con la riqueza y con las interpretaciones que hace el hombre acerca del tiempo. Finalmente, son cambios históricos porque la gran mayoría, si no es que la totalidad de los seres humanos vivientes en la tierra, han cambiado sin regreso la vida cotidiana.

El tiempo no ha dejado de ser una representación de quienes lo determinan. Proyecciones pasadas y futuras del presente. Es por ello que la historia tiene sentido cuando la recreamos y actualizamos para el presente. "La historia como curso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y clases sociales dominantes"[1]. Esto requiere de atención a las significaciones que tenía la historia en el ayer, y a las que se despliegan para el mañana. Al preguntar ¿de quién es la representación dominante del tiempo?, recordemos: "La lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido"[2]. Sin la conciencia histórica del pasado, sin la conciencia de que siempre se le apuesta a una filosofía de la historia, es decir, a un pensamiento utópico, caminaremos sin sentido por las torres de Babel o caminaremos en el sentido impuesto quién sabe por quién.

La paradoja de las interpretaciones del tiempo, en sus extremos ha ido del escepticismo radical frente al futuro y a las imposibilidades de conocer el pasado, al dogmatismo de quienes consideran conocer la historia del futuro: ya sea en las profecías,

1 Walter Benjamin, *Tesis sobre la filosofía de la historia*, 1938. Citado en Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Anagrama, Barcelona, 1988, p. 75.

2 Milan Kundera, *El libro de la risa y el olvido*, Seix Barral, México, 1987, p. 10.

parusías, historias de salvación y apocalipsis religiosos; en las interpretaciones analíticas de los sueños; en las astrologías; en las ideologías políticas, o en las futurologías cientificistas.

Uno de los indicadores que sirven para internarse en los problemas de las concepciones del tiempo en las culturas y civilizaciones es el uso del rito como exaltación y como actualización de la vida en el presente."El rito es el foco de toda la energía orgánica y simbólica humana que intenta extraer todos los significados vitales del momento presente. Todas las perspectivas del tiempo se cruzan en el presente; el pasado y el futuro se realizan en el 'ahora', ya que el rito exalta el acto total orgánico-simbólico"[3]. Para Becker, el hombre moderno no puede comprender los ritos, porque ha ocurrido una sustitución del rito que celebra la propia existencia consciente, en el presente, por una recompensa futura. El futurismo que ya estaba enraizado en la Edad Media, ya no es la crítica moderna, la que a través de la razón destruye tradiciones para recrear la cultura. La civilización occidental adoptó la idea del progreso, con lo cual "no sólo se devaluó el pasado, sino también el presente"[4].

Así como se le puso nombre a cada época de la historia simplificándolo en los términos de la Prehistoria —porque no existía la escritura de los acontecimientos— la Edad Antigua —desde la escritura del acontecer, con los griegos y romanos— la Edad Media —por la llegada del cristianismo y para distinguirla de la Edad Antigua y Moderna— y la Edad Moderna —desde el "encubrimiento" de América, con el Renacimiento, la Ilustración y la Revolución Francesa— al periodo que va desde la masificación de los medios electrónicos de información, aproximadamente en los años cincuenta y sesenta de este siglo, a la "tercera ola" o tercera revolución industrial se le ha llamado Postmodernidad o Era de las Comunicaciones. Jean-François

3 Ernest Becker, *La estructura del mal. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*, FCE, México, 1980, p. 340.

4 E. Becker, *op. cit.*, p. 340.

Lyotard acepta el planteamiento de Touraine, en el sentido de que "el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna"[5].

Nuestra época tiene como característica fundamental a la comunicación, porque la comunicación moderna ha transformado a la sociedad en todos sus rincones, formas de ser y relaciones con el mundo. Pero ahora ha cambiado la historia y nos lleva en una transición de la modernidad, a lo que parece ser, la tardomodernidad.

El sentido del tiempo: la armonía o el caos

Continuar soñando sabiendo que estoy soñando.

Federico Nietzsche

Fundamentalmente y en los términos de la historia, en la Edad Antigua el hombre había aceptado explicaciones de una historia mítica, fundada en el hombre, pero teocrática y más o menos cíclica, como lo señala Platón: "El Tiempo, el cual imita la eternidad y se desarrolla en círculo siguiendo el Número"[6]. Había dejado, con la filosofía, los gérmenes de la autodestrucción. De una explosión continua de la armonía en desarmonías entre las esferas de la vida social, para una división de la política y la religión, la estética y la ciencia, la materia y la forma. División que se hará explícita en la Modernidad y que se expresa contundente en el caos de la Postmodernidad.

En el cristianismo de la Edad Media se había planteado una historia lineal. Esto permitía pensar en un mundo global que

5 Alain Touraine, *La sociedad postindustrial*, Ariel, Barcelona, 1973. Citado en Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, REI, México, 1990, p. 13.

6 Platón, *Timeo*, Aguilar, Buenos Aires, 1981, p. 107.

caminaba hacia el progreso cuando caminaba hacia "el fin de los tiempos". De esta manera las ciencias no chocaban con la filosofía, ni ésta con la teología. Era una historia teocéntrica. Probablemente la "historia de la salvación" sea la primera filosofía de la historia. Radical y dogmática, verdad revelada.

Los grandes relatos de la filosofía y de la teología hacían observar al mundo armónico en todas sus esferas, moviéndose en su imperfección hacia el "Ser perfecto", desde todos los ángulos. Las ciudades eran armónicas, jerárquicas, teocéntricas. Desde entonces se explicó el sentido de la historia en una línea que partía del caos. El verbo le daba armonía y terminaba en un apocalipsis, en el que el mismo verbo hecho hombre le confería trascendencia a la muerte del mundo.

Sin embargo durante siglos, las instituciones de la Iglesia le dieron un sentido lineal y parcial. El mundo iniciaba en el paraíso y terminaría en el apocalipsis. Era una vida llena de pasión, pero también de muerte. Era una imagen desgarradora, triste, fatal. Era la historia de un hombre crucificado. Esta versión se prefirió a la del resucitado. El cielo estaba en otra parte. Los grandes descubrimientos se convirtieron en los grandes encubrimientos y resguardos de los temas prohibidos de la Edad Media; contra éstos llegó el Renacimiento. Y las instituciones del estado encubrieron a las eclesiásticas, en un secularismo que llega hasta nuestros días.

La vida moderna transmutó los valores de la historia. Había iniciado en el caos, en la lucha de las especies y terminaría en la promesa del paraíso en la Tierra, con un mundo mejor: ya en la vida individual del libre mercado y del consumo ilimitado, ya en la vida social en la comunidad de los bienes, en la ilimitada producción seriada.

En ambos casos la vida moderna tenía un sentido aún lineal, pero basado en la ciencia mecanicista. Modernidad fundada en la explotación de la naturalez...

Sin embargo el modelo parece agotado. Para los grandes filósofos y científicos, la modernidad está en su ocaso. Para otros vivimos la transición a otra etapa histórica: es la transmodernidad. Los más aventurados afirman vivir ya en la postmodernidad.

De la modernidad a la postmodernidad

Todo en el Universo vivía en conexión con todo.

Hesíodo

A decir de Rubert de Ventos, la esencia de la modernidad reside en la ruptura de un mundo simbólico donde las esferas de la ciencia y de la moral, del arte y de la política, constituían un todo coherente y posibilitaban una concepción global del mundo. Afirma que ya en la Grecia clásica se inicia la desarticulación de ese todo armonioso. En una ciudad donde cada una de estas esferas adquiere una dirección y aceleración independientes, lo primero que se rompe es la política, donde la comunidad humana se define independientemente o al margen de su organización tradicional; lo que llamamos secularismo.

A partir de este momento serán las ideologías y no la mitología las encargadas de mantener aquella imagen integrada. La primera de esas ideologías, que también pudiera ser una mitología, es la ideología del progreso y del futuro. Ideología que, a decir de Rubert de Ventos, adquiere su carta de legitimidad religiosa con la idea cristiana de una redención temporal en el mundo; que alcanza o recupera su formulación laica en la moderna ideología de las luces.

De aquí en adelante, la única estabilidad del arte, el saber y la moral, será la acelerada huída hacia delante; de ahí el progresismo histórico, el desarrollismo económico, el positivismo y el

futurismo científicos, la revolución permanente, el arte de vanguardia[7].

En la época moderna, con la llegada de Colón a un continente hasta entonces desconocido, con la incorporación del arte como una esfera específica en el Renacimiento, con el arribo de la Ilustración inglesa y francesa, y con la Revolución Industrial, la teología bíblica dejó de ser la explicación del mundo.

La intervención de Renato Descartes en 1637, no es más importante en cuanto a su propuesta filosófica que en cuanto a su apuesta actitudinal, al plantear sus "reglas para la dirección del nuevo espíritu". *El discurso del método* lo escribe en lengua vulgar, en francés, y no en la lengua oficial de la filosofía que era el latín, cosa completamente inusitada. Su modo de enfrentarse a la realidad a través de la duda, produjo un génesis en la filosofía y en las actitudes modernas; deviniendo en una visión del mundo desde las ciencias. Era la desacralización del discurso religioso y "la desacralización de los textos religiosos, permitió más tarde la sacralización de los textos científicos"[8].

La otra causa del movimiento moderno junto con la propuesta filosófica de Descartes, es la invención de la novela de Cervantes. Milan Kundera la señala como un arte europeo que permitirá la exploración de lo que Heidegger llamara "el olvido del ser", el ser del hombre. "Comprender con Cervantes el mundo como ambigüedad, tener que afrontar no una única verdad absoluta sino un montón de verdades relativas que se contradicen (verdades incorporadas a los egos imaginarios llamados personajes), poseer como única certeza la sabiduría de lo incierto, exige una fuerza igualmente notable"[9].

Por último, el encuentro del hombre con el descubrimiento de sí mismo como objeto del interés prioritario a través del yo,

---

7 Xavier Rubert de Ventos, "Kant responde a Habermas", en *El viejo topo*, núm. 64, 1981, p. 46.

8 Guillermo Tovar de Teresa, "México entre el fundamentalismo y la globalización", *Vuelta*, México, núm. 198, mayo de 1993, p. 33.

9 Milan Kundera, *El arte de la novela*, Vuelta, México, 1988, p. 14.

hizo que el hombre se relacionara con la alteridad y con la naturaleza de modo cualitativamente distinto.

Hoy de nuevo el sentido postmoderno se da en el encuentro del hombre consigo y con el otro. A través de la ironía, como lo ilustra Victoria Camps, con la dulce indiferencia, en la antítesis de la pasión revolucionaria dirigida a transformar el mundo, "la risa y el olvido", la levedad, la vida como precariedad: "El absurdo, la nada, las faltas de la existencia no provocan náusea. Los hechos tal vez sean los mismos: no lo es la forma de describirlos o valorarlos. Sigue habiendo muerte, hastío, miseria, deslealtad, odio, ambición. Los hechos cambian poco. Lo que ha cambiado es la actitud ante ellos, que ya no es trágica, sino irónica"[10].

Aun cuando en la Edad Moderna, "se da una diferenciación de las esferas axiológicas la ciencia, la moral y el arte"[11], estas esferas se mantuvieron más o menos unidas en un todo coherente y posibilitaron una concepción global del mundo[12]. En este macroproceso social, el elemento integrador fue la razón. Asimismo la visión lineal del mundo, pese a la crisis, se mantuvo en su sitio, lo que se descentró fue el antropocentrismo. "La crisis de credibilidad de la *Biblia* —Guillermo Tovar habla del siglo XVI, crisis originada por el encubrimiento de América y las ideas de Copérnico— cuestionó la idea del origen privilegiado de la humanidad situado en el paraíso terrenal. La modernidad invirtió el sentido de los valores de la *Biblia* y se opuso a la verdad indiscutible de un inicio ideal de la humanidad —el paraíso— para combatir la idea bíblica del fin del mundo, según la cual, si el inicio fue mejor, el fin será lo peor: al principio el paraíso, al

10 Victoria Camps, "El sentimiento irónico de la vida", *Vuelta* 126, mayo de 1987, p. 40.

11 Jürgen Habermas. "La modernidad: un proyecto inacabado", en *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 272-273.

12 X. Rubert de Ventos, *op. cit.*

final el apocalipsis. La modernidad propuso: al principio el primate, al final la utopía del hombre civilizado"[13].

En esta época tardomoderna, el mundo no parece tener una sola explicación o mito totalizador. Las distintas esferas de la vida social tienen su propia versión, se desarticula el "todo armonioso". Las esferas se movilizan caóticamente, chocando unas contra otras, alejándose, mezclándose, pulverizándose en su interior. Esto no permite pensar en *un sentido* de la historia, por lo que la historia lineal se vuelve *las historias*, las versiones, las explicaciones del mundo. Aquí interviene la comunicación entre las culturas a través de los medios masivos. Al no existir destino predeterminado, ni relación ontológica entre las esferas de la vida social, no es posible pensar en *el progreso*, puesto que cada una gira en forma acelerada con su propio sentido, si se puede decir que hacia su propio progreso; sin embargo el nuevo mito parece ser el progreso mismo. Las esferas, se alejan, se acercan, chocan, se contaminan unas con otras[14].

Esto produce paradojas. Los nuevos metarrelatos son las literaturas, los noticieros, y fundamentalmente los relatos icónicos. La imagen en movimiento que integra y desintegra el sonido, la escenografía, la fotografía, la museografía, y se pierden los límites establecidos entre la fantasía y la realidad. El tiempo pierde sucesión y se vuelve permanente movimiento de discontinuidad. Lo mismo le sucede al ritmo. Al no existir una posibilidad de captar o expresar la realidad, todo se vuelve plástico-estético; esto hace olvidar una posible búsqueda de *la verdad*, para convertirse en relatividad, por lo tanto en un nuevo *plurisentido*, paradójicamente neoconservador, sin posibilidad de dar sentido a la injusticia, a la pobreza, a la imposición. Es el libre comercio del poder, del dinero, de la ciencia, de la religión, del arte, de la poesía. Es la dispersión continua en la discontinuidad.

13 G. Tovar de Teresa, *op. cit.*, p. 33.

14 *Cfr.* Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, Anagrama, col. Argumentos, 1989, Barcelona.

Y el hombre, en todos lados y en ninguno. Esta última visión que parece muy apocalíptica, es más bien genética; es el caos como principio de acción. Hay quienes ven en esta dispersión la posibilidad de una "modernidad no totalitaria".

Contra el orden totalitario moderno, están las filosofías del caos, que van en contra de la racionalidad moderna del orden —que es un "sistema de dominación y de control total que dispone de las armas, las técnicas, los medios de comunicación y la puesta en escena de la modernidad"[15]— y el pensamiento débil.

Georges Balandier en su alegato sobre el desorden afirma que, "Si bien el orden no es más que un caso particular del desorden, la filosofía presente debe progresar a partir de lo general: el desorden es o parece ser hoy un dato inmediato de la experiencia"[16], y respecto de la conciencia del desorden, indica que ésta "se sitúa en la línea del tiempo entre el olvido de las condiciones anteriores y la ignorancia de los estados futuros"[17].

Si la ciencia pugnó por la desaparición del mito y se aposentó como el nuevo mito omniabarcador, el espíritu despierto del hombre y los problemas enfrentados en un principio con arrogancia por la ciencia, ahora son vistos con la humildad de quien sabe que el conocimiento científico es un tipo de saber, pero no el único.

Hay algunos rasgos que parecen acentuarse en todos los órdenes de la vida de nuestra época, algunos de ellos rebasan fronteras y engloban al mundo, otros son características más bien de ciertos sectores o ciudades de los países llamados "desarrollados". En el ámbito de lo político: la secularización, el racismo, la pluralidad política, la ingobernabilidad, el cambio de la relación internacional de lo geopolítico a lo geoeconómico, los

15 Georges Balandier, *El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 204.
16 G. Balandier, *op. cit.*, p. 232.
17 *Ibid.*, p. 233.

neonazismos, el regreso de la extrema derecha, el terrorismo. Desde lo estético: el eclecticismo, el *Kitch*, *las vanguardias* ante la imposibilidad de *la vanguardia*, el minimalismo, lo tecno-industrial, el futurismo. Desde lo económico: la globalización, la formación de bloques económicos, el neoliberalismo, el hambre, el desempleo. Desde lo sexual: el sida, la transexualidad, el pansexualismo y la contrarrevolución sexual. Desde lo científico: las ciencias de la frontera, la pluri/multi/inter/disciplinariedad, las crisis de las ciencias sociales. En las tecnologías: la hipertecnologización y la realidad virtual. Desde lo educativo: lo multidisciplinar, el hipermetodologismo, la multiculturalidad, la excelentización, el uso de los términos económicos para la educación como la calidad total, los bancos de datos. Desde lo filosófico: la postmodernidad, la deconstrucción, los neorracionalismos, el pensamiento débil, la caología. Desde lo comunicacional: la globalidad, la soledad urbana, el correo electrónico, los noticieros en vivo, el nuevo periodismo, la telefonía celular, el fax, las redes de servicios computacionales, los bancos de información, los bancos de imágenes, las agencias informativas, los servicios de información por cable, la imagen en movimiento, la animación, la superposición de técnicas, estilos, formatos y géneros. Desde lo ecológico: los grupos ecologistas, la afectación encadenada de los fenómenos de la contaminación, la supervivencia. Y desde lo religioso: el secularismo, el ecumenismo religioso, la necesidad de lo espiritual y los fundamentalismos.

Todos los caminos llevan a la comunicación

En la segunda mitad del siglo XX los filósofos, sociólogos, antropólogos, politólogos, lingüistas, psicólogos y teólogos coinciden abrumadoramente en que las soluciones a los asuntos del mundo pueden estar en muchos frentes, pero que no pueden dejar de lado el problema y la solución que provoca la comunicación.

Después de las dos guerras "mundiales", y particularmente desde los años cincuenta, es innegable que los fenómenos producidos por la comunicación también han aportado a la filosofía problemas que actualmente trata de resolver.

Entre los intelectuales más influyentes en el pensamiento contemporáneo, que trabajan el problema con proposiciones explicativas e interpretativas con intenciones universalistas, están los alemanes Jürgen Habermas y Niklas Luhmann.

Jürgen Habermas, quien sigue apuntalando la validez de la tradición del pensamiento socioevolutivo de los siglos *XVIII* y *XIX*[18], asienta: "La filosofía se viene esforzando desde sus orígenes por explicar el mundo en su conjunto, la unidad en la diversidad de los fenómenos, con principios que hay que buscar en la razón y no en la comunicación con una divinidad situada allende el mundo y, en rigor, ni siquiera remontándose al fundamento de un cosmos que comprende naturaleza y sociedad"[19]. Explica que el malestar del mundo de hoy, no ha sido provocado por los intelectuales modernistas, sino que se debe a una modernización social centrada en el crecimiento económico y el rendimiento de las organizaciones estatales; que está afectando a la "ecología de las formas vitales maduras y a la estructura comunicativa interna de los mundos vitales históricos"[20]. Es por esto que propone el concepto de "acción comunicativa" como una acción social en que los planes de acción de los distintos agentes quedan coordinados a través de "acciones de habla" en que los hablantes pretenden "inteligibilidad" para lo que dicen; "verdad" para el contenido de lo que dicen; "rectitud" para sus acciones de habla en relación con el contexto normativo vigente,

---

18 Enrique M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 109.

19 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 15.

20 J. Habermas, "La modernidad, un proyecto inacabado", *op. cit.*

y "veracidad" para sus actos de habla como expresión de lo que piensan[21].

Niklas Luhmann, por su parte, cree que la tradición del pensamiento socioevolutivo está superada y que no responde a la realidad de nuestra compleja sociedad superindustrializada, en la que la integración ya no discurre por cauces de integración social, sino por causes de integración sistémica. Utiliza en su "teoría general de los sistemas sociales", al concepto de comunicación —desde el "sentido" y contra la idea de "transmisión"— como el componente básico de la acción, pero siempre como un proceso autorreferencial que como el lenguaje, tiene las funciones de representación —como selección de información— expresión —que es la selección del contenido de la información— y apelación —que es la expectativa de éxito, es decir, la expectativa de selección de aceptación[22]—. "Si se entiende la comunicación como síntesis de tres selecciones, como unidad de información, notificación y comprensión, entonces la comunicación se realiza cuando y hasta donde se genera la comprensión"[23]. "Sobre la base de la acción fundamental de la comunicación y de sus medios operativos, un sistema social se constituye como sistema de acción y se autodescribe para dirigir la continuación de los procesos, la reproducción del sistema. Para facilitar la autobservación y la autodescripción, la comunicación se hace asimétrica, su estimulabilidad abierta se reduce debido a la responsabilidad de las consecuencias"[24]. La sociedad es, en suma, un sistema de comunicación autopoiético[25].

Para algunos el exceso de información produce globalidad. Es decir, "sabemos" lo que ocurre en "todo el mundo". Lo

21 J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 9.

22 Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, UIA, Alianza Editorial, México, 1991, pp. 151-186.

23 N. Luhmann, *op. cit.*, p. 160.

24 *Ibid*., pp. 176-177.

25 Niklas Luhmann y Raffaele De Georgi, *Teoría de la sociedad*, UdeG, UIA, ITESO, México, 1993, p. 88.

simultáneo de los noticieros que revuelven religión, matanzas y hamburguesas, con ciencia, espectáculos y hambre.

Para otros, la posibilidad de la comunicación masiva, permite conocer múltiples versiones del mundo, por lo tanto se pierde *el sentido* para incorporar varias visiones que te hacen más persona en tanto "comprendes" más al otro. Pero esa comprensión es un mito electrónico que lo aleja más, puesto que el hombre no puede estar consciente y simultáneamente en varios lugares y concepciones del mundo. Paradójicamente, esta multiplicidad de versiones del mundo pluraliza las filosofías de la historia, multiplica las posibles utopías, las ideas de progreso.

Hay quienes pensaron que el "mundo se volvía más transparente", porque lo "sabíamos mejor", lo comprendíamos "más", cuantitativamente. Pero otros como el italiano Gianni Vattimo y el francés Jean Baudrillard, observan que con el arribo de dos elementos; los medios de información masiva y la popularización de los contenidos y lenguajes de las ciencias hemos desarrollado una visión más compleja de la sociedad —por lo tanto una complejización de la sociedad misma, contrario a lo que podríamos pensar, como una transparentización—. Para Vattimo, la imposibilidad de concebir la historia como un decurso unitario —que da ocaso a la modernidad— no surge solamente de la crisis del colonialismo y del imperialismo europeo, "es también y quizás en mayor medida, el resultado de los medios de comunicación social (...) Los pueblos primitivos, los así llamados, colonizados por los europeos en nombre del buen derecho de la civilización superior y más desarrollada, se han rebelado y han vuelto problemática de hecho una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal más entre otros muchos, no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre..."[26].

---

26 Gianni Vattimo, *Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 9-19.

En los términos de Jean Baudrillard, "La revolución contemporánea es la de la incertidumbre. Nos cuesta trabajo aceptarlo. Y la paradoja está en que confiamos escapar a ello con más información y comunicación, agravando con ello la relación de incetidumbre"[27].

La tardomodernidad está sujeta al comercio-consumo; al método científico; a la generación de los medios de información —particularmente la televisión— al elemento poliétnico; a la liberalización en todos los sentidos que inicia con el comercio; al recurso del sinsentido del progreso, y al progreso como único y falaz sentido; a la posibilidad de conivencia del bien y el mal, sin contradicción alguna; a la desaparición por la vía de la proliferación, contaminación y saturación y no por la muerte misma; a la artificialidad de todo; a la involución de los valores, no al cambio de valores; a la transferencia de la iniciativa humana hacia la tecnología, lo que hace al hombre vulnerable a la ciencia y a la técnica.

La racionalidad autodestructiva

Una parte del género humano, orientado al poder, ha buscado con ansia encontrar reunida en un solo patio a "la humanidad" en su totalidad. Sin embargo, por primera vez, es al final del siglo XX, cuando el género humano a través de las comunicaciones puede nombrarse —casi— *la humanidad* en el sentido totalizante y omniabarcador que intentaron los griegos por los 400 años antes de Jesucristo; los cristianos por el 1300 d.C.; los renacentistas por el 1600 d.C. Lo mismo buscaron los ingleses y los franceses por los años 1700 y 1800 d.C., y los estadounidenses por el 1900 d.C. Los pueblos soñadores de dominios universales tienen historiadores que creen escribir *la historia* y que creen narrar lo que es imposible contar: la historia de todo lo que

27 J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 50.

ocurre, en todos los lugares, en todos los momentos. Y es que tendría que contarse todo, de todas las personas, de todo el mundo, a un tiempo. Otra parte de la humanidad ha contado con ansia, todo lo que pasa, en todo momento, en el cielo, la tierra y en todo lugar. Pero no ha habido quién la escuche. Las últimas versiones son los noticieros de televisión y la transmisión en vivo y en directo de la guerra del golfo pérsico, que la vemos y no pasa nada. Sin embargo hemos estado cerca de encontrar a la gente del mundo reunida en el patio compartido de la televisión; al final del siglo XX, gracias a un mundo globalizado a través de las comunicaciones y la economía, donde los deportes, el rock y las guerras son el espectáculo.

La racionalidad moderna tenía un instrumento maravilloso para renovar la civilización: la razón. Este método heredado de los griegos, que permitía la crítica de la tradición, aumentaba la posibilidad de su recreación, la poda que le permitía crecer. En esta modernidad, en medio de la civilización se ha adosado otro instrumento: el capital. Ahora la razón se vuelve un macroesquema de operaciones seguras e inamovibles para el progreso entendido como crecimiento económico para unos cuantos en un sistema de capital. Es el neoliberalismo, la razón instrumental como finalidad y como omnicomprensión, que no permite su crítica. Es la racionalidad tardomoderna. El gran patio en el que nos reunimos, es la macroplaza comercial internacional, en la que cabe "todo mundo" que esté en el primer mundo. Y se aferra a subsumir los acontecimientos del desorden mundial en un orden legitimado con los poderes económico, político y bélico, no más el poder suicida de la locura de la razón crítica.

El efecto del fin de siglo

El efecto fin de siglo, por el que la humanidad se hipersensibiliza frente al problema del tiempo y de la historia, nos lleva a hacer

preguntas; a criticar los resultados del programa de la modernidad y por consiguiente sus planteamientos; a buscar nuevas formas de ver el mundo. Es una reacción de actividad teórica y práctica intensa. Algunos de los elementos que nos permiten conocer la razón del desencanto respecto de la modernidad y sus resultados, son los siguientes:

El crecimiento desenfrenado; la producción industrial que arroja residuos tóxicos y plaguicidas; la contaminación de suelos y aguas; la proliferación de enfermedades; la destrucción de la capa de ozono, con el aumento en la radiación ultravioleta. La sensación de inseguridad; el armamentismo con sus enormes gastos militares; el crecimiento insostenible a largo plazo; el creciente gasto de energía; las emisiones y residuos radioactivos; las energías no renovables; los combustibles fósiles; el carbón y la contaminación del aire; las emisiones de CO_2 y su incremento; la lluvia ácida y la muerte de los bosques, la acidificación de las aguas; el efecto de invernadero; la alteración del clima. La disminución de la humedad del suelo y la pérdida de tierras de cultivo; la alteración de precipitaciones pluviales; la subida del nivel del mar; la inundación de zonas costeras y laderas de los ríos; la muerte de animales; la disminución en la producción de alimentos; la desnutrición. La falta de atención sanitaria; el analfabetismo; la insuficiente planificación familiar; la elevada mortalidad de las madres; la explosión demográfica; la enorme presión sobre los recursos naturales, la deforestación, la erosión de los suelos e inundaciones; la expansión de las zonas de cultivo; la sobreexplotación de pastos y tierras de cultivo; la desertización; la pobreza y el hambre.

¿Es posible un humanismo postmoderno?

Se podrá dudar de que exista un auténtico postmodernismo en filosofía, no podemos menos que registrar las realidades post-

modernas que emergen en medio de nuestra cultura moderna —en la era de las comunicaciones— realidades que nos retan, nos invitan como desafío milenarista a no renunciar a la discusión sobre esta tensión modernidad-postmodernidad.

Aunque no es posible resolver de un plumazo la vieja discusión sobre la expresión propia del pensamiento filosófico —imagen o palabra— la postmodernidad asciende sin esquemas propios de interpretación, sin límites transparentes[28], y con modos de expresión incómodos para el lenguaje tradicionalmente utilizado por la filosofía. En la escritura, se aposentan la imagen en movimiento de la televisión y las redes de computación.

Algunos de los rasgos principales de la filosofía del final del siglo XX son: la crisis de los grandes paradigmas del marxismo, de la filosofía analítica y de la metafísica; la relatividad de una filosofía totalizante; el lenguaje como novedad del siglo XX y el fin o desaparición de los grandes metarrelatos o su sustitución por el pequeño relato. Finalmente, la gran discusión de este final del siglo es la de la modernidad y la postmodernidad[29].

Se puede hablar de un humanismo griego, que dibuja una Edad Antigua mitológica, donde los dioses están hechos a imagen y semejanza de los hombres, con todo y sus demonios y pasiones. De un humanismo medieval arrinconado por el teocentrismo totalizador, con una idea de la historia providencialista, tendida hacia el futuro del fin del mundo milenarista —sin embargo en estricto sentido y en contraposición con la Edad Media, el humanismo dominante que conocemos hoy, tiene sus orígenes históricos en el llamado Renacimiento de los siglos XVI y XVII. Esta nueva época, reclamaba la autonomía humana en su saber, obrar y crear. En suma, es un "descubrimiento del hombre en

28 Para ampliar el concepto de la transparencia en la postmodernidad, *Cfr.* J. Baudrillard, *op. cit.*, y G. Vattimo, *op. cit.*

29 Gabriel Vargas Lozano, "La filosofía en el final del siglo XX", revista *Plural* 258, marzo de 1993, México.

cuanto hombre"[30]. Desde entonces podemos decir que hubo tantos humanismos, como ideologías humanistas y antihumanismos[31]. Estas formaciones humanísticas tuvieron sus crisis en el siglo XIX[32].

Jürgen Habermas afirma que aunque el término "moderno" se emplea por primera vez en el siglo V, con el fin de delimitar el presente cristiano del pasado romano-pagano, y es con el primero de los elementos con el que acaba por establecerse oficialmente la relación. Así, "por moderno se entiende ahora sólo aquello que ayuda a dar expresión objetiva a la actualidad espontáneamente renovada del espíritu de la época"[33].

Para Octavio Paz, el modernismo es "nostalgia de la auténtica presencia", y lo que sucede es que "experimentamos el fin de la idea del arte moderno"[34].

En la era de las comunicaciones, la razón moderna tiene una agencia que la representa y ésta se llama "control", hegemonía; monopolio material y simbólico de la verdad. El descenso de la modernidad es la corrupción de la cultura occidental que —como se sugirió antes— sustituye a la razón creadora, por el dinero. Me atrevería a decir que la crisis de la modernidad es una crisis precisamente del ser del hombre, para quedar en el parecer. Pese a esta afirmación, es posible que el humanismo en crisis no sea un síntoma de decadencia, pero "sí lo es de aquel sistema del cual es adecuada ideología. Esa crisis es también síntoma de una apreciación de la vida humana en términos que rebasan por

30 Luis Jiménez Moreno, *Hombre, historia y cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, pp. 16-19.

31 Por ejemplo: el humanismo idealista de la Ilustración, en lo siglos XVII y XVIII; el humanismo teórico, el humanismo práctico, los antihumanismos de Nietzsche, el de los estructuralistas como Lévi-Strauss, Foucault y Althusser; las concepciones de Marx, Freud y, actualmente, la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann.

32 L. Jiménez Moreno, *op. cit.*

33 J. Habermas, "La modernidad: un proyecto inacabado", *op. cit.* p. 267.

34 Octavio Paz, *Essays*, vol. 2, 329, citado en Jürgen Habermas, *op. cit.* pp. 268-269.

completo la ética humanista"[35], es decir, una hondonada contramoderna.

Pero ¿qué es lo que ha cambiado en las relaciones del hombre consigo mismo, con el otro y con el mundo? Las relaciones de los hombres están en una traslación profunda. El discurso racional inaugurado por Renato Descartes parece agotarse y dar paso a la experiencia, a la reflexión, al ascenso de la ironía. Y es que la razón moderna está impasible ante los fracasos de sus proyectos de libertad, igualdad, justicia y fraternidad entre todos los hombres. Contra el totalitarismo de la razón, el hombre postmoderno busca la verdad desde su experiencia pequeña y limitada; el hombre se pregunta si "desde esta experiencia parcial, quizás alcance la totalidad del significado de su existencia"[36].

Es de un punto de ruptura, de donde a decir de Victoria Camps, nace la ética; del conflicto "entre lo universal y lo particular, entre lo establecido por la ley o la costumbre. Es el sujeto que se siente maltratado o hecho de lado por esas leyes y costumbres"[37]. Es la preocupación del sujeto singular sobre la objetividad social. Pensamiento contrario a las concepciones trascendentalistas que consideran que detrás de los datos científicos siempre habrá algo más allá, un dios o un ser trascendente; una verdad sublime, divina, de la cual podríamos participar a través de la filosofía. Es con Nietzsche que ocurre el regreso de la tragedia, de lo dionisiaco, de la música. Lo que en los términos del pensamiento filosófico, significa ir en contra de la construcción de la metafísica. Es con Heidegger, que aparece la posibilidad de interpretar de varias maneras el texto del mundo. Sin embargo, el pensamiento filosófico al tratar de destruir, deconstruir el edificio de la metafísica y ser puro estilo, ¿se destruye a sí mismo?

35 Eugenio Trías, *Filosofía y carnaval*, Anagrama, Barcelona, 1984, p. 104.

36 Luis García Orso, "¿Cómo ser cristiano en un mundo postmoderno?", *Christus*, octubre-noviembre, 1993, p. 51.

37 Victoria Camps, "El derecho a la diferencia", en León Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, 1993, p. 86.

Esto es parcialmente cierto. Pero es posible tomar una actitud política alternativa a esta modernidad plural, excéntrica, desarticulada e inorgánica; desde una teoría de la modernidad como la que propone Rubert de Ventos, que reconozca: la existencia de la diversidad y la desarticulación como rasgo característico de nuestra condición; el valor que tienen las nuevas posibilidades que la diversidad ofrece y la necesidad operativa o funcional —nunca sustantiva o estructural— de una coherencia, que aunque no pretenda negar la escisión, busque encontrar su equilibrio y viabilidad. Emmanuel Kant, en 1784 planteaba los motivos para esta relajación de la racionalidad de la historia. "Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo —como animales— ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan"[38].

El humanismo manipulado, el sentido de la historia impuesto

El primer reto para la filosofía humanista, desde la perspectiva del postmodernismo es desentrañar el papel del ser humano en la discusión sobre la historia; el sentido del tiempo, el humor de los ritmos y la probabilidad de los destinos. Es la pregunta por el llamado progreso social, por el desarrollo, ante lo que observamos en el mundo del fin de siglo: pobreza, desempleo, alienación y desintegración social. Una reflexión profunda del tema ha llevado a pensar que las nociones de dignidad humana y desarrollo sustentable, pueden poner en cuestión nuestras nociones de derechos humanos y crecimiento económico, respectivamente. Es un reto, porque el postmodernismo no permite pensar en un mundo que mantenga el sentido de la historia que

38 Emmanuel Kant, *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 4.

trajo consigo el cristianismo medioeval: lineal, universalista, totalizante, apocalíptico y providencialista. Y es que "la condición para concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica estriba en que pueda ser vista como un proceso unitario. Sólo si existe *la historia* se puede hablar de progreso. Pues bien, la modernidad, se acaba cuando deja de ser posible hablar de la historia como de algo unitario. Tal visión de la historia implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reunieran y ordenaran los acontecimientos"[39]. ¿Es que el humanismo ya no ofrece respuestas al hombre mismo, lo ha traicionado?

Heidegger lo plantea desde la libertad, "si se entiende generalmente bajo 'humanismo' el esfuerzo porque el hombre sea libre para su humanidad y encuentre en ello su dignidad, entonces varía el humanismo según la concepción de la 'libertad' y de la 'naturaleza'"[40]. El humanismo, como toda representación del mundo, ha sido manipulado, como instrumento de apropiación de la verdad, como instrumento de dominación, como dueño y señor de la cultura; como justificación para conservar el poder en la historia.

En nombre de la libertad se ha llegado al liberalismo encarcelador; en nombre de la autonomía en el conocimiento respecto del pasado se ha perdido la memoria del conocimiento mismo; en nombre de la emancipación del hombre se han cometido los más abominables actos contra la dignidad humana.

Sin embargo esto es un problema que habrá de enfrentar cualquier humanismo, con las preguntas básicas del filósofo Carlos Mongardi: ¿desde dónde se establece el sentido —moderno— o los sentidos —postmodernos— de la historia?, ¿a

39 G. Vattimo, *La sociedad transparente*, *op. cit.*

40 Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1970, pp. 16 ss., citado en Niklas Luhmann-Karl Eberhard Schorr, *El sistema educativo*, UdeG, UIA, ITESO, México, 1993, p. 12.

favor de quién se impone así el sentido —moderno— o los sentidos —postmodernos— de la historia?

Hombre moderno, hombre postmoderno

En el final del siglo XX, el hombre se observa en un espejo con barrotes, en medio del desierto. Es la razón, la estructura del pensamiento, la que lo tiene sometido y busca la puerta de la dimensión espiritual en la libertad. El hombre cree dominar el universo material, pero se domina menos a sí mismo, por lo que la libertad se vuelve más lejana. El gran descubrimiento freudiano de la modernidad, el yo, se va perdiendo de nuevo en la nebulosa del consumo, del tener más, no del ser más.

Es posible que la postmodernidad no solamente haya puesto en desórbita a las diversas esferas de la vida social y haya hecho que la esfera política se independice y tome un ritmo propio; también ha hecho que todas las esferas se contaminen o se enriquezcan: la ciencia con la guerra, el arte con la sexualidad, la religión con la política, la educación con la economía. Es posible que también haya descentrado de sí mismo al sujeto, entonces sus potencias físicas y espirituales no estarán más armónicamente reunidas en el eje del yo. Hombre atomizado, cuya sensualidad está exasperada; cuya emotividad e imaginación se encuentran fuera de eje. Todas sus potencias indisciplinadas trabajando sin orientación, buscando cada una por su lado su propia satisfacción, prescindiendo de las leyes del espíritu y del ideal. Se explota el hombre y se dispersan los constitutivos del ser profundo. Para quienes reconstruir la metafísica es lo más importante, esto significa que no hay más hombre y que para que exista, se han de recoger todas las fuerzas, reordenarlas en función de su valor respectivo y someterlas a un orden superior, que puede ser el "orden del espíritu". Unificación, asociación y personalización en un mismo "yo". La pregunta es entonces si

es posible redescubrir al hombre en cuanto hombre y reafirmar lo humano como valor supremo con el perfeccionamiento de la modernidad o si es necesario un sentido postmoderno para lograrlo: un hombre bajo el signo de la armonía o un hombre bajo el signo del caos.

Etica universal, ética plural

Uno de los rasgos que la perspectiva postmoderna plantea, es la diversidad. Este fenómeno no es nuevo, las diferencias raciales, geográficas y, en suma, culturales siempre han existido. Sin embargo, es hasta este fin del segundo milenio cuando se plantea como un valor social, y por lo tanto para muchos, como un problema insalvable en el camino de la globalización. Desde el punto de vista filosófico es un problema antropológico y ético, y tiene que ver con las interacciones transculturales, con una filosofía de la comunicación. Hay que preguntarnos con León Olivé, ¿Cuáles son los problemas éticos de las minorías y cuáles problemas éticos plantean a las sociedades en general, al Estado y a los filósofos y antropólogos?, ¿es posible en la crisis de la modernidad seguir hablando de un sólo sentido humano de vivir, de sentir, de pensar, de una ética universal, o tendremos que hablar de una ética étnica, de un humanismo plural?[41].

El espíritu del racionalismo cartesiano, además de fortalecer la idea de la autonomía del presente con relación al pasado reconocía diferencia entre los hombres y los animales e igualdad en la razón de cada hombre. Sin embargo, la diferencia con los animales y los demás seres vivientes, se ha explotado al grado de hacer peligrar la vida del hombre mismo. En nombre de la igualdad se han alentado los desastres provenientes de las culturas de masas manipuladas, ideologizando el principio de igualdad humana.

---

41 L. Olivé, *op. cit.*

¿De los derechos humanos universales a la dignidad humana?

¿Los derechos humanos pueden convivir como planteamiento universal en compañía de la multiculturalidad, o acaso serán un intento desesperado de los movimientos modernos por establecer una ética universalista y por lo tanto homologadora? ¿Estamos ante el peligro de borrar las diferencias y sutilezas religiosas, étnicas y culturales en general, con el pretexto de los derechos humanos? Está pendiente aún la discusión sobre si el reforzamiento inocente y entregado al concepto de respeto a los *derechos humanos universales* o el regreso al concepto de la dignidad humana, inclinado a lo regional, posibilita los matices culturales necesarios al problema de la defensa del hombre como prioridad política, económica y religiosa.

De la gran utopía a las pequeñas utopías

Afirma Kundera que "la Edad Moderna cultivaba el sueño de una humanidad que, dividida en diversas civilizaciones separadas, encontraría un día la unidad y, con ella, la paz eterna(...) La unidad de la humanidad significa: nadie puede escapar a ninguna parte"[42].

El postmodernismo cierra las puertas a *la utopía*, para dar paso a *la heterotopía*. "Se celebra universalmente la democracia, pero con el mismo espíritu se lamentan, se critican sus costumbres, su libertad vacía o ambiciosa, quebrada y librada a sí misma, inválida, paralizada. Es inquietante la pobreza de vínculos que ella favorece entre los individuos en comparación con los mundos cálidos y sociables con los que había soñado"[43]. "Abandonados por los sentidos y las utopías, vivimos en un desierto físico,

42 M. Kundera, *op. cit*, p. 17.
43 Olivier Mongin, *El miedo al vacío. Ensayo sobre las pasiones democráticas*, FCE, Argentina, 1993, p. 13.

nuestras pasiones están huérfanas de las grandes pasiones de ayer"[44], afirma con nostalgia Olivier Mongin. Se le llama desierto de pasiones, desierto de ideologías, fin de la historia, y a la nostalgia se le critica como actitud burguesa.

El debate sobre la cultura se pinta de colores, de tolerancia, de comunicación entre las culturas. De la aparente ausencia de pasiones medieval, pasamos a un aparente exceso de pasiones: se multiplican las pasiones del sexo, el movimiento es continuo y rápido, se descubren nuevos pecados y se pluralizan las formas de perdón, las sectas, las religiones. Nacen nuevas, múltiples enfermedades, alergias y asimismo se diversifican sus curas convencionales y alternativas. No es pues el vacío de la ausencia, sino el vacío de lo inaprehensible. En los términos de Mongin, el "exceso de las pasiones es un mal hábito que toma aquello que excede a la pasión democrática por excelencia: la pasión igualitaria. La más maravillosa, la más mágica, pero también la más insoportable, la más insostenible, pues obliga a considerar al otro hombre, al débil, al pobre, al extranjero, al niño como parte de uno mismo. Lo que no ocurre sin heridas ni perturbaciones"[45].

Las críticas a un humanismo postmoderno

La crítica ética básica es ésta: ¿el humanismo habrá sabido resolver los problemas humanos esenciales del hombre —como el problema de la justicia— lo hace hoy con los hombres y las mujeres del fin del siglo, lo hará con los del próximo?

El humanismo enfrentará la crítica directa y de frente de la teoría de los sistemas. Niklas Luhmann afirma, "El hecho de que, a pesar de todas estas evidencias, persista el aferrarse a un concepto humanístico de sociedad, es decir, a un concepto que

44 O. Mongin, *op. cit.*, p. 14.
45 *Ibid.*, p. 19.

tiene su referencia esencial en el hombre, quizá esté condicionado por el temor a quedarse sin una medida para evaluar la sociedad y, por lo tanto, sin el derecho a pretender que la sociedad se haya de organizar de modo humano"[46]. En el texto de su *Teoría de la sociedad* llega a afirmar: "Las investigaciones que este libro presenta buscan dar el paso a un concepto de sociedad radicalmente antihumanístico y radicalmente antirregionalístico"[47]. También enfrentará la crítica contra el pastiche, el ornato y el regreso al sofisma de los reflectores, la televisión, la simulación. La crítica de las religiones, que verán en el relativismo al vacío, el enemigo de los valores propuestos por éstas.

El humanismo se medirá con las propuestas de una filosofía que "piense a fondo el devenir de toda su inocencia y repare en el efecto que éste produce en las estructuras, y en esa 'estructura compleja' o 'conjunto de papeles' que llamamos, con lenguaje sustancialista, 'persona' o 'sujeto'"[48]. Una postura que quiere ser una alternativa al humanismo que se cree la única salvaguarda frente a la ideología tecnocrática de la racionalidad tecnológica carente de fines. Por otra parte rompería con la contrapropuesta de ese tipo de humanismo, el estructuralismo. "El humanismo yerra al no preguntarse si eso que considera incuestionable —la subjetividad— constituye acaso un fetiche. El estructuralismo yerra al sofocar o marginar la relevancia del acontecimiento y su capacidad disolvente"[49]

Enfrentará las críticas de los hijos de la modernidad y las propuestas de solución a los problemas de la modernidad, con la idea de su perfeccionamiento por el consenso en la acción comunicativa de Jürgen Habermas. "La elaboración de, y la respuesta a, cuestiones sustanciales, forman —en eso tiene razón Hegel— un todo indisoluble"[50]. Y "Si se excluye (...) la posibilidad

46 N. Luhmann y R. de Georgi, *op. cit.*, p. 33.
47 *Ibid.*, p. 33.
48 E. Trías, *op. cit.*, p. 106.
49 *Ibid.*, p. 105.
50 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 9.

de instaurar un interjuego y una articulación entre la esfera congoscitiva, la esfera práctico-moral y la esfera expresivo-estética, resultará muy difícil que se logre curar la cosificación social tan sólo mediante un nexo unilateral de la vida social a una de estas esferas culturales que, por ser de altísima especialización, incluyen de alguna manera la coerción social"[51]. Con esto Habermas sigue proponiendo un mito omniabarcador. Podríamos decir que lo que propone no es un nuevo mito totalizante, sino una ideología inextricable de una racionalidad de la acción comunicativa; aunque él niegue, desde el lenguaje del modernismo, a los mitos como la ciencia, la literatura o la teología, cuando afirma: "Los mitos podrían considerarse entonces como potencialmente quizá ciencia y literatura y teología; pero entenderlos como mitos es entenderlos como no siendo aún ninguna de esas cosas"[52]. "¿No es hora ya de pedir una prehistoria de la postmodernidad? ¿Y no se vería dicha prehistoria obligada a excavar los yacimientos de la modernidad?"[53], se pregunta David Frisby.

El humanismo enfrentará la crítica al reduccionismo, al montar a la individualidad en el egoísmo, miope y solitario que se recuerda a sí mismo, olvidando al otro. Sujeto de consumo de experiencias, adorador de la deconstrucción, del *unmaking*, pero no solamente destructor de la racionalidad totalizadora, sino deconstructor incluso de su propia racionalidad contramoderna, una especie de nihilismo disfrazado de ultramodernidad[54]. Olvidará a la comunidad, como sujeto débil, nuevo reo de la tribu urbana. Alguien que por un inocente pluralismo neoliberal, no se comprometerá. Alguien que olvidará, en suma, a los muertos

51 J. Habermas, "La modernidad inconclusa", citado en X. Rubert de Ventos, *op. cit.*

52 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 95.

53 David Frisby, *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Visor, Madrid, p. 16.

54 Albrecht Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1992, pp. 52-55.

de la modernidad, a los marginados y empobrecidos por falta de solidaridad y humanidad[55].

Esperanzas y desesperanzas

Hay esperanzas y valores para un humanismo postmoderno, en el sentido de profunda humanidad que la mujer puede aportar a la vida social. Existe un capital inexplotado de la mujer para crear un humanismo con una visión cíclica, que deviene de su propia indivisibilidad como sujeto que incluye su inteligencia, su espíritu y su biología. Dejo la palabra a Victoria Camps: "La subcultura femenina, precisamente por su inferioridad con respecto a la cultura predominante, ha dado origen a una serie de 'valores' propios y, en muchos casos, contrapuestos a los típicamente masculinos: la paciencia, la falta de agresividad o de competencia, la discreción, la ternura, la receptividad. (...) Por supuesto que tales valores aparecen, como negativos y nihilistas, porque son la antítesis del poder, las cualidades que, por fuerza, han de desarrollar los seres dominados. Pero, ¿es imposible verlos desde otra perspectiva? (...) ¿Han de ser negados sencillamente porque su genealogía muestra un origen indigno? ¿O podrían llegar a afirmarse como valores una vez puedan ser predicados de seres libres e iguales? (...) ¿no es más inteligente, y más prometedor incluso, reservarse la opción de mostrarse poderoso o débil, según vengan las circunstancias, que la obligación de ser y parecer poderoso sea cual sea la situación"[56]

Por otro lado habrá de crecer la crítica contra lo inhumano de la sociedad moderna, una crítica contra la intolerancia de la razón totalitaria[57]. Una experiencia fuerte como fuente de sabiduría, la recuperación de la persona, la apertura a los otros sin

55 L. García Orso, *op. cit.* p. 52.
56 Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, pp. 146-147.
57 V. Camps, *op. cit.*

dogmas, en suma, la comunicación como misterio y develación de las ideologías, como encuentro fecundo con el otro.

Cuando hemos llegado al fin del milenio; el tiempo, el espacio y el sentido la historia parecen transformarse radicalmente. Hasta el mismo método matemático-racional de las ciencias y su reproducción como modo de ver el mundo se clausura.

Latinoamérica no puede olvidarse de que las amenazas de futuros apocalípticos o cielos espirituosos, no han permitido la justicia social y la libertad. Pero tampoco de que irremediablemente —fatalmente— las promesas de paraísos seculares, tanto del consumo capitalista para ricos, como de un edén de socialismo para pobres, no han dejado el piso fértil.

Si la postmodernidad nos sirve para revisar la modernidad, no parece inteligente tomarla como un momento descastado, que permite solamente el pobre revisionismo de una historia, que parecía llegar al fin de un milenio. Habrá que recrear el pasado y pensar las utopías para vivir a fondo nuestro presente. Hemos de distinguir con cuidado lo que es una propuesta sin sentido, de lo que es una propuesta de propuestas con sentidos, abierta en sus caminos. Esto es básico para que lo postmoderno penetre con democracia en lo político y se separe del capitalismo, y para que la secularización nos lleve a nuevas formas de convivencia, pero no a la anarquía. Porque de ser ésta una propuesta postmoderna insensible, será una guerra salvaje, individualista y neoliberal o un neoconservadurismo, que basado en la romántica idea pluralista, cosmopolita, copte el sentido del mundo Kantiano y se sirva de ello para dominar a río revuelto.

Una pregunta importante en este final de siglo será: ¿cómo crear un humanismo que no niegue sino que acepte a los hombres y a las mujeres de nuestro tiempo —con sus demonios particulares— y que no busque obsesivamente la homogeneidad o la unidad como una realidad sustantiva?

Bibliografía sobre postmodernidad

Selección realizada por
Lourdes Jaime
Vázquez*

Las estrategias de la ilusión, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1986.

Seminario La Posmodernidad, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1991, 217 pp.

ALBERONI, Alberto. *Público y privado*, Ediciones B, Barcelona, 1988, 172 pp.

— *Las razones del bien y del mal. ¿Cómo concebir nuevos valores morales para la modernidad?*, Gedisa, Barcelona, 1988, 196 pp.

AZAM, Gilbert. *El modernismo desde dentro*, Anthropos, Barcelona, 1989, 185 pp.

BAUDRILLARD, Jean. *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Kairós, Barcelona, 1978.

— *Cool Memories*, Anagrama, col. Crónicas, núm. 16, Barcelona, 1989, 198 pp.

— *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1987, 3a. ed., 193 pp.

— *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 1981.

— *Las estrategias fatales*, Anagrama, 1991, 3a. ed., 205 pp.

— *La génesis ideológica de las necesidades*, Anagrama, Barcelona, 1976.

* Jefe de Clasificación de la Biblioteca "Jorge Villalobos Padilla" del ITESO.

— *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Anagrama, Barcelona, 1991, 102 pp.
— *La sociedad de consumo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1970.
— *La transparencia del mal: ensayo sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, col. Argumentos, Barcelona, 1991, 185 pp.
BÉJAR, Helena. *El ámbito íntimo: privacidad, individualismo y modernidad*, Alianza, col. Alianza Universidad, núm. 531, Madrid, 1988, 261 pp.
— *La cultura del yo: pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Alianza, col. Alianza Universidad, núm. 761, Madrid, 1993, 231 pp.
BELL, Daniel. *El advenimiento de la sociedad posindustrial*, Alianza, col. Alianza Universidad, núm. 149, Madrid, 1991, 3a. ed., 578 pp.
— *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza / CONACULTA, México, 1989, 264 pp.
BENASAYAG, Miguel y Edith CHARLTON. *Crítica de la felicidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1992.
— *Esta dulce certidumbre de lo peor: para una teoría crítica del compromiso*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, 202 pp.
BENJAMIN, Walter. *Dirección única*, Alfaguara, Madrid, 1987.
BERGER, Peter *et al. Un mundo sin hogar: modernización y conciencia*, Vizcaina, Bilbao, 1977, 223 pp.
— *¿Rumor de ángeles?*, Herder, Barcelona, 1975.
BERIAIN, Josexto. *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Anthropos, col. Hermeneusis, núm. 8, Barcelona, s. f.
BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 1992, 6a. ed., 386 pp.
CAGIGAL, José María. *Deporte: espectáculo y acción*, Salvat, col. Aula Abierta, Madrid, 1981.
CAMPILLO, Antonio. *Adiós al progreso: una meditación sobre la historia*, Anagrama, Barcelona, 1985.

CAMPS, Victoria. *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, col. Espasa Mañana, Madrid, 1990, 2a. ed., 214 pp.

CASADO, Josefina y Pinar AGUDIES (comps.). *El sujeto europeo*, Pablo Iglesias, Madrid, 1990, 87 pp.

CASTILLA DEL PINO, Carlos. *De la intimidad*, Crítica, col. Estudios y Ensayos, núm. 199, Barcelona, 1989, 179 pp.

— *El discurso de la mentira*, Alianza, col. Alianza Universidad, núm. 545, Madrid, 1989, 191 pp.

CASTORIADIS, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988, 246 pp.

CASULLO, Nicolás (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires, 1989, 400 pp.

COLLI, Giorgio. *El libro de nuestra crisis*, Paidós / Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1982, 139 pp.

CORTINA, Adela. *La moral del camaleón: ética política para nuestro fin de siglo*, Espasa-Calpe. col. Espasa Mañana, Madrid, 1991, 133 pp.

— *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985.

COX, Harvey. *La ciudad secular*, Península, Barcelona, 1968.

— *La religión en la ciudad secular: hacia una teología posmoderna*, Sal Terrae, Santander, 255 pp.

CUETO, Juan. *Mitologías de la modernidad*, Salvat, col. Aula Abierta, Barcelona, 1982.

DEBORD, Guy. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama. col. Argumentos, núm. 112, Barcelona, 1990, 109 pp.

DELIBES, Miguel. *Un mundo que agoniza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1987, 2a. ed.

DÍAZ, C. *Escucha, posmoderno*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1985.

DÍAZ, Esther. *Para seguir pensando*, Eudeba, Buenos Aires, 1988.

DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo: una propuesta antropológica sobre la ideología moderna*, Alianza, col. Alianza Universidad, núm. 464, Madrid, 1987, 291 pp.

ELÍAS, Norbert. *La soledad de los moribundos*, s. p. i., s. l. i., s. f.

ELSTER, Jon. *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*, Península, Barcelona, 1988, 257 pp.

ESCOHOTADO, Antonio. *El espíritu de la comedia*, Anagrama, col. Argumentos, núm. 118, Barcelona, 1991, 210 pp.

FERNÁNDEZ ALBA, Antonio. *Más allá del posmoderno: crítica de la arquitectura reciente*, Gustavo Gili, col. Punto y Línea, México, s. f., 158 pp.

— *Neoclasicismo y postmodernidad: En torno a la última arquitectura*, Hermann Blume, Madrid, 1983, 167 pp.

FINKIELKRAUT, Alain. *La derrota del pensamiento*, Anagrama, col. Argumentos, núm. 87, Barcelona, 1988, 4a. ed., 139 pp.

FOSTER, Hal (ed.). *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1988, 238 pp.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984, 687 pp.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo / CONACULTA, col. Los Noventa, núm. 50, México, 1990, 363 pp.

GIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la posmodernidad*, Alianza, col. Alianza Universidad, Madrid, 1993, 166 pp.

GINER, Salvador. *Ensayos civiles*, Península, Barcelona, 1987.

— *Sociedad masa: crítica del pensamiento conservador*, Muchnik, Barcelona, 1982.

GONZÁLEZ REQUENA, Jesús. *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*, Cátedra, col. Signo e Imagen, núm. 9, Madrid, 1992, 167 pp.

HANDY, Charles. *El futuro del trabajo humano*, Ariel, Barcelona, 1986, 267 pp.

HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, 219 pp.

— *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, 462 pp.
— *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981, 351 pp.
— *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989, 121 pp.
— *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, 280 pp.
— *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, 2 Vols.

HARRIS, Marvis. *La cultura norteamericana contemporánea*, Alianza, Madrid, 1985, 219 pp.

HELLER, Agnes y Ferenc FEHÉR. *Políticas de la posmodernidad*, Península, Barcelona, 1989.

HIRSCHMANN, Alberto. O. *Interés privado y acción pública*, FCE, México, 1986, 149 pp.

HORKHEIMER, Max y Theodor ADORNO. *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, s. f.

JARAUTA, Francisco (comp.). *La crisis de la razón*, Universidad de Murcia, Murcia, 1986.

JENCKS, Charles. *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, Gustavo Gili, Barcelona, 1982, 3a.ed., 168 pp.
— *Movimientos modernos en arquitectura*, Hermann Blume, Madrid, 1982, 440 pp.

JIMÉNEZ, José. *La vida como azar: complejidad de lo moderno*, Mondadori, col. Enfoques, núm. 8, Madrid, 1989, 2a. ed., 218 pp.

LAFONTAINE, Oskar. *La sociedad del futuro*, Sistema, Madrid, 1989.

LINZ, J. *España: un presente para un futuro*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1984.

LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, col. Argumentos, núm. 83, Barcelona, 1982, 3a. ed., 220 pp.

— *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona, 1990, 324 pp.

LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1986.

— *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1988, 223 pp.

— *El entusiasmo: crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1987, 131 pp.

— *La posmodernidad: explicada a los niños*, Gedisa, Barcelona, 1987, 123 pp.

LÓPEZ GIL, Marta. *Filosofía, modernidad y posmodernidad*, Alianza, col. Alianza Universidad, Madrid, 1993, 166 pp.

LLANO, Alejandro. *Etica y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, 323 pp.

— *El futuro de la libertad*, EUNSA, Pamplona, 1985.

— *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, col. Espasa Universidad, Madrid, 1988, 2a. ed., 244 pp.

MACYNTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

MAFFESOLI, Michel. *Contribución a una sociología de la orgía*, s. p. i., París, 1982.

— *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona, 1990, 280 pp.

MARAVAL, José Ma. *La política de la transición: 1975-1980*, Taurus, Madrid, 1981, 277 pp.

MARCHAN-FIZ, Simón. *Del arte objetual al arte del concepto: Epílogo sobre la sensibilidad "posmoderna"*, Akal, Madrid, 1986.

MARDONES, José María. *El desafío de la posmodernidad al cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1988.

— *Raíces sociales del ateísmo*, Fundación Santa María, Madrid, 1985.

MARI, Enrique (comp.). *¿Posmodernidad?*, Biblos, Buenos Aires, 1984.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder y secularización*, Península, col. Homo Sociologicus, núm. 46, Barcelona, 1989, 298 pp.

MATE, Reyes. *Modernidad, religión, razón: escritos desde la democracia*, Anthropos col. Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico, núm. 23, Barcelona, 1986, 180 pp.

MIER, Raymundo y Mabel PICCINI. *El desierto de espejos: Televisión y juventud en México*, Plaza y Valdés / UAM-X, México, 1987.

MUGUERZA, J. *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, 710 pp.

ORTIZ OSES, Andrés. *La nueva filosofía hermenéutica: hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, col. Hermeneusis, núm. 1, Barcelona, s. f.

PEEL, Lucy *et al*. *Introducción a la arquitectura del siglo XX*, CEAC, Barcelona, 1990, 128 pp.

PÉREZ DÍAZ, V. *El retorno de la sociedad civil: respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales de España 1975-1985*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1987.

PICO, Josep (comp.). *Modernidad y posmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, 385 pp.

PORTOGHESI, Paolo. *Después de la arquitectura moderna*, Gustavo Gili, Barcelona, 1982, 2a. ed.

RAMONEDA, Josep. *Apología del presente: ensayos de fin de siglo*, Península, Barcelona, 1989, 164 pp.

— *El sentido íntimo: crítica del pensamiento conservador*, Muchnik, Barcelona, 1982, 148 pp.

RODRÍGUEZ, Pedro. *Vocación, trabajo, contemplación*, EUNSA, Pamplona, 1986.

RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983, 355 pp.

ROSSI, Aldo. *La arquitectura de la ciudad*, Gustavo Gili, Barcelona, 1992, 8a. ed., 310 pp.

ROSZAK, Theodore. *El culto a la información: el folklore de los ordenadores y el verdadero arte de pensar*, Grijalbo / CONACULTA, col. Los Noventa, núm. 13, México, 1990, 277 pp.

RUBERT DE VENTOS, Xavier. *De la modernidad: ensayo de filosofía crítica*, Península, Barcelona, 1982, 2a. ed., 314 pp.

SANSOT, P. *Las formas sensuales de la vida social*, s.p.i., París, 1986.

SAVATER, Fernando. *Etica como amor propio*, CONACULTA, México, 1991, 330 pp.

SCHAFF, Adam. *¿Qué futuro nos aguarda?*, Crítica, Barcelona, 1985, 182 pp.

SCHUMAKER, E. F. *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Madrid, 1978, 311 pp.

SENNET, R. *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 1986.

— *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona, s. f.

SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1986, 284 pp.

SLATER, Philip. *Paseo por la tierra*, Kairós, Barcelona, 1978, 289 pp.

— *La soledad en la sociedad norteamericana*, Edicións 62, Barcelona, 1978.

STEINER, George. *En el castillo de Barba Azul: Aproximaciones a un nuevo concepto de cultura*, Gedisa, Barcelona, 1991, 181 pp.

SUBIRATS, Eduardo. *La crisis de las vanguardias y la cultura moderna*, Libertarias, Madrid, 1985.

— *La flor y el cristal: Ensayos sobre arte y arquitectura moderna*, Anthropos, Barcelona, 1986.

— *Razón y nihilismo*, Joan Boldói Climent, México, 1990, 184 pp.

TONO MARTÍNEZ, José (coord.). *La polémica de la posmodernidad*, Libertarias, col. Ensayo, núm. 12, Madrid, 1986, 326 pp.

TOURAINE, Alain. *El retorno del actor*, Eudeba, Buenos Aires, 1987.

VATTIMO, Gianni *et al*. *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, col. Hermeneusis, núm. 9, Barcelona, 1990, 169 pp.

— *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986, 159 pp.

— *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, col. Paidós Studio, núm. 72, Barcelona, 1989, 104 pp.

— *La sociedad transparente*, Paidós / Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990, 172 pp.

VERDU, V. (ed.). *Nuevos amores, nuevas familias*, Tusquets, Barcelona, 1992.

VIRILIO, Paul. *Estética de la desaparición*, Anagrama, col. Argumentos, núm. 92, Barcelona, 1988, 128 pp.

Indice de autores

Isaac Broid. Arquitecto, miembro fundador y director de la revista *Arquitectura*, México. Realizó estudios de maestría en Diseño Urbano en el Politécnico de Oxford, Inglaterra, y de Diseño Urbano, Planeación Regional y Diseño de Paisaje en las universidades de Edinburgo, Escocia y la UNAM. Recibió la Medalla de Plata en la Bienal de Arquitectura de Bulgaria, 1991. Miembro del Consejo Editorial de las revistas *Poliéster* y *Traza*. Ha realizado cerca de una treintena de artículos y escritos en diversas publicaciones como *Arquitectura*, *Milenio*, *Traza*, *Construcción Mexicana*, *Memoria de papel* y en varios periódicos de circulación nacional como *El Excélsior*, *El Nacional*, *Reforma* y *Unomasuno*. Ha sido profesor del área de proyectos e historia de la arquitectura de la Universidad Iberoamericana, en la ciudad de México.

Arturo Chavolla Flores. Licenciado en Filosofía, en Psicología y en Ingeniería Civil en la Universidad de Guadalajara. Maestro

en Filosofía en la UNAM, Diplome détudes approfondies en Filosofía Política en la Universidad de París I, Diplome détudes approfondies en Lenguas, literaturas y civilizaciones en los países de habla española en la Universidad de París VIII. Es autor del libro: *La idea de América en el pensamiento europeo*, editado por la Universidad de Guadalajara, y de los artículos: "Cuaderno Tecnológico-histórico de Carlos Marx" y "El Bolívar de Carlos Marx", en *Revista Prometeo;* "La Filosofía Francesa Contemporánea y Los Nombres de Rojas Mix", publicados en *Revista Universidad de Guadalajara*. También ha hecho traducciones de Marcelin Playnet y Albino Pierro en el *Suplemento Cultural Armario*.

Luis José Guerrero Anaya. Licenciado en Estudios Latinoamericanos en la UNAM y en Filosofía en el Instituto Libre de Filosofía. Ha publicado varios artículos en *Renglones*, revista académica del ITESO. Actualmente trabaja asesorando diversos proyectos educativos.

Juan Carlos Henríquez, S. J. Licenciado en Comunicación en la Universidad Iberoamericana. Maestro en Filosofía en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias. Director de Producción del Centro de Comunicación Javier.

Alfonso Ibáñez Izquierdo. Licenciado en Filosofía en la Universidad Católica del Perú. Maestro en Teología en el Centre Sévres de París. Doctor en Filosofía en la Université de París VIII. Ha escrito y publicado los siguientes títulos: *Mariátegui: Revolución y utopía*, Tarea, Lima, 1978; *Mariátegui hoy* (con Francis Guibal), Tarea, Lima, 1987; *Educación popular y proyecto histórico*, Tarea, Lima, 1988; *Agnes Heller: La satisfacción de las necesidades radicales*, IAA-SUR, Lima, 1989; DEI-ALFORJA, San José, 1991, y *Para repensar nuestras utopías*, SUR-TAREA, Lima, 1993. Es profesor principal en la Universidad Nacional Mayor de San

Marcos, de Lima, Perú; profesor-investigador en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara y secretario de la División de Estudios de Estado y Sociedad en la misma universidad.

Fernando Leal Carretero. Estudió Filosofía, Lingüística y Filología Clásica en las universidades de Heidelberg, Bonn y Colonia (Alemania). Después de obtener el doctorado ha investigado y publicado sobre filosofía del lenguaje, lógica, filosofía de la mente, psicología filosófica y lingüística. Actualmente escribe un libro que es una reivindicación de Sócrates, desde desarrollos contemporáneos en psicología, inteligencia artificial y filosofía de la mente.

Jesús Rábago Anaya. Realizó estudios de doctorado en Urbanismo y Planificación en el Instituto de Urbanismo de París de la Universidad de París XII y de Arquitectura en la Universidad de Guadalajara. Se dedica al diseño y a la teoría dentro de la arquitectura y el urbanismo. Colabora con las revistas *Casa del Tiempo*, *Arquitectura Mexicana*, *Enlace*, *Vuelta*, *Summa+* (Buenos Aires). Ha sido maestro en las Escuelas de Arquitectura de la Universidad de Guadalajara y del ITESO. Ha colaborado en diversos proyectos entre los que se encuentran los Archivos del Estado; la ampliación del Mercado de San Juan de Dios en Guadalajara; la remodelación del Antiguo Hospital del Refugio en Tlaquepaque; Conjuntos Habitacionales de Vivienda Popular en Cocula, Ecatepec, Morelia y Cozumel; el Plan Sectorial de Vivienda para la zona conurbada de Manzanillo, y el plan ecológico del estado de Puebla, entre otros.

Jaime Sánchez Susarrey. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de París. Profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara. Ganador del concurso nacional, "El futuro de la democracia en México", organizado en 1988 por la revista

Vuelta. Colaborador de las revistas *Vuelta* y *Epoca*. Autor y coautor de *La forma Estado y la forma mercancía*; *La transición incierta*, y *Jalisco desde la revolución: historia política*. Su último libro es *El debate político e intelectual en México*, publicado por la editorial Grijalbo en 1993.

Humberto Orozco Barba. Filósofo y comunicólogo. Profesor Titular e investigador de el Departamento de Comunicación del ITESO. Estudió filosofía en el Seminario de Guadalajara y Ciencias de la Comunicación en el ITESO. Ha escrito varios artículos en algunas revistas nacionales. Es miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Capítulo Jalisco. Ha sido colaborador de los diarios *El Occidental* y *Siglo 21*. Ha impartido en la universidad los cursos de Epistemología, Etica, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Comunicación, Filosofía Política, Antropología y Comunicación Educativa.

Postmodernidad en el mundo contemporáneo,
se terminó de imprimir en julio de 1995
en los talleres de Editorial Conexión Gráfica
Libertad 1471, C.P. 44100.
La edición consta de 1,000 ejemplares.
La tipografía utilizada es Dutch (Times Roman)
en 7, 8, 9, 11, 13, 14 y 16 puntos.
Corrección, tipografía y formación: Alfabeto Editores, Tel. 825-58-25.
Cuidado de la edición: Cecilia Herrera.
Ventas en el Departamento de Extensión Universitaria del ITESO.
Tels. 669-34-85 y 669-34-80, fax 669-34-81
Guadalajara, Jalisco, México

La postmodernidad como fenómeno polivalente se ha caracterizado socialmente como una actitud de goce superficial frente a la vida. Pero también como una oportunidad de convivencia en la tolerancia, en la apertura a la pluralidad y en el derecho a la diferencia. En el arte, como un punto de vista estético que vuelve irónico al mundo a partir del ornato y del pastiche. Se ha considerado también como uña etapa histórica del rompimiento o superación de la modernidad en muchos sentidos de la historia, a partir de la era de las comunicaciones. La filosofía y la ciencia son disciplinas que se han encargado de transformar con sus consideraciones el sentido del ser, la estética, la ética y el conocimiento mismo, por lo tanto son caminos privilegiados desarrollados por el postmodernismo.

En este texto concurren las aportaciones de filósofos, sociólogos, politólogos, comunicólogos arquitectos y críticos de arte, todos con el interés de analizar el fenómeno postmoderno de nuestro tiempo; conocer mejor la postmodernidad en el mundo contemporáneo.